

إبادة ثروة البشرية وكنوزها الثقافية وذاكرتها الحضارية

ما من شيء ثمين إلا و كان الكتاب أثمن منه، وما من جليس كريم إلا وكان الكتاب أكرم منه، وما من أمة ناهضة إلا وكانت تحمل في أحد أيديها عقلاً راجحًا، وفي اليد الأخرى كتابًا نافعًا، ما من أمة انحطت وتخلفت إلا وأسقطت من أيديها الكتاب والعقل، وربما عوضتهما بالسيف والخرافة. فإن الكتاب شهادة على الحياة البشرية، فبانعدامه تسقط بشرية الإنسان.

ولم تنج الكتب يومًا من الأخطار والأفكار التعسفية، إما من خلال قتل أصحابها جسديًا، وإما عبر منعها، وأحيانًا كثيرة إعدامها أو حرقها. يأتي هذا تبعًا للسياسات والأنظمة والأديان والإيديولوجيات، والأحداث كثيرة في هذا المجال. بدءًا من العصر اليوناني فالمسيحي فالإسلامي، مرورًا بالزمن النازي الهتلري والشيوعي والديكتاتوري في أكثر من بلد، من تشيلي إلى العراق.



يقول "وول ديورنت" أن أول المكتبات في التاريخ تأسست في الشرق الأدنى أي في سومر وبابل، أما العرب فلم يهتموا بالثقافة في تاريخهم القديم، كما أنهم كانوا يعتمدون على الحفظ وليس التدوين، غير أنه ما إن انصرم قرن ونصف على بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وما إن آل الحكم إلى العباسيين حتى بدأت أولى بوادر الاهتمام بالفكر والتدوين، وفي هذه الفترة تم تأسيس "بيت الحكمة" و"خزانة المنصور" ... فضلاً عن المكتبات التي أنشأها المسلمون في الأندلس، غير أن ذلك لم يأتي إلا متأخرًا، أي بعد نضج المسلمين في التعامل مع ثقافة الآخر، أي ثقافة البلدان التي فتحوها.

ترتبط معظم المحارق والمجازر التي ارتكبت ضد الكتاب بالحرب، ورغم أن فارق حرف يكمن بين لفظتي "حرق" و"حرب" إلا أن الحاصل بالتأكيد ليس فارق حرف، بل ثروة البشرية وكنوزها الثقافية وذاكرتها الحضارية. لقد التهمت المحارق التي أقيمت للكتب والمكتبات على مرّ التاريخ أعدادًا لا تحصى من الكتب واللفائف ورقاع الجلد والآجر والطين التي كانت سبيل البشر الى تدوين حياتهم قبل أن يكتشفوا الكتابة والطباعة ومن ثم الكتب الورقية. هذه المفقودات أو المحترقات من الكتب لم يفلح المثل الشعبي في أن يمنع عنها النيران كما فعل مع المال، عندما قال عن الأموال الكثيرة "لا تأكلها النيران". فالنار على ما يبدو تعرف جيدًا ماذا تأكل وما الذي يوقدها ويذكي أوارها.

تدعو أخبار حرائق الكتب المنتشرة على جسد التاريخ المرء لأن يشفق على حال البشرية، ولأن يشك مطولاً في ادعاءاتها الكبرى لا بخصوص تحضرها ومدنيتها فقط وإنما بخصوص إنسانيتها التي يبدو أنها لم تكن بصحة جيدة على مر الزمان. وتبرز أخبار المحارق المتواترة، التي لم تتوقف للأسف عبر فصول التاريخ، أن التاريخ البشري شهد مطاردة مريعة، ودائمة ومستمرة، لنوعيات مختلفة من الكتب، يجمعها خيط ناظم هو أنها كانت مختلفة مع / عن زمانها. ما يؤشر على أن الإنسان كان دائمًا وعبر تاريخه يعاني من ضيق الأفق الفكري الذي سبب له بالتالي ضائقة إنسانية، لم يجد حلاً للتخلص من الألم الذي تسببه سوى النار.

إذن... لقد سيطرت النار على الجهاز العصبي للبشرية، ولم تبتلع في أحشائها تلك الكميات الكبرى من الكتب والمخطوطات واللفائف بل ابتلعت أيضًا كمية لا بأس بها من إنسانية الكائن البشري نفسه. وكانت في كل مرة تلتهم الكتب تصل إلى مكان أبعد في ذلك الهيكل العظمي الذي يدعى الإنسان.

تاريخ الحروب

ولكي لا نبدو من الذين يرتدون نظارة سوداء أسارع إلى القول إن بعض الحضارات عاشت مراحل من الهدنة والسلام. وربما اعترفت واحدة بالأخرى بهذا الشكل أو ذاك، لكنها فترات قليلة كانت كل حضارة خلالها تحاول أن تبني روحها أو تصنع هويتها. ثم سرعان ما تتضارب الهويات وتتخاصم المصالح فتبدأ الحرب. لم تكن حروب البشرية قليلة إطلاقًا، بل إن الإنصاف يمكن أن يوصل المرء إلى قناعة مفادها أن تاريخ الإنسان هو تاريخ الحروب. في تلك الحروب لم يكن الضحايا من البشر فقط بل من الكتب والمكتبات والمنجزات الفكرية والعلمية التي باحتراقها أو ضياعها كانت تنهار حضارة لتسود أخرى. وما في ذلك أي غرابة، فالحرب ذلك الوحش الغريب الذي ما يزال قابعًا في اللاوعي الفردي والجمعي لا تنفتح، حين تنفتح، إلا على الجحيم... والجحيم يتسع لكل شيء.

أما الجزئية الخاصة بمحارق الكتب فهي لا تمثل فقط مخازي للبشرية في سيرتها بل هي أيضًا تجسيدة الحزن الكبرى التي بقيت ماثلة تحت أجفانها. وفي المطاف الأخير تأخذنا محارق الكتب إلى قصة مرعبة فيها من الدويّ ما يكفي ليملأ صفحات وصفحات من تاريخنا المجهول، ذلك المجهول الذي يبدو ساخنًا، كما لو أنه آت من نيران ميثولوجية تقلب بين كفيها الزمن.

إن رواية النار هي الرواية القاسية، والمحزنة في أروقة التاريخ البشري، وهي رواية لا تنتهي فصولها إلا بانتهاء الأبطال أنفسهم/البشر. ولهذه الرواية حيثياتها ومنطلقاتها ومبرراتها التي تختلف قليلاً في التفاصيل، لكنها في القمع وإلغاء الآخر والفتك بالمخالفين تظل واحدة.

وربما يكون من السذاجة الاعتقاد بأن الديكتاتوريين والشوفينيين والفاشيين الذين وجدت الكتب على أيديهم محارق استثنائية، يظهرون هكذا عشوائيًا، وبمنأى عن تلك الجدلية الفلسفية والاجتماعية والثقافية التي تصنعهم. هؤلاء ليسوا إلا التجسد العياني للفكرة التي تفترض أن هناك دائمًا نصفًا آخر وينبغي القضاء عليه. هذا يعني أن نصنع "قابيل" بأيدينا ومن ثم نحرفه!! وهذه النظرة التي تؤسس للحرب ضد الآخر هي الكلمة المفتاحية في كل الحروب التي شنت على الكتاب د... حرقه. ولا يقلل من هذه الحرب أن يكون الآخر متوهمًا أو متخيلاً أو مصنوعًا

بفعل الأيديولوجيا. فالخطأ نفسه يحدث دائمًا: كل حضارة تنتج أشباحها لتحاربهم.

جمع فرناندو بياز (كاتب ومدير المكتبة الوطنية الفنزويلية، وباحث في تاريخ تدمير الكتب) عبر 12 سنة من البحث عن حجم المرض الذي ينخر في عظام الإنسانية بكشف بالحقائق والوقائع التي جمعها، وكتب كتابه "التاريخ العالمي لتدمير الكتب من سومر القديمة إلى العراق الحديث" إنه سِفر عابقٌ بالنار والحيف»، كما تقول الكاتبة لطيفة الدليمي، وهي ترى أن هذا العمل يثأر لكل كتاب أُحرق وكل رقيم دُمِّرَ على امتداد التاريخ البشري المجبول بالدم والرماد.

زار فرناندو بياز العراق بعد سقوط بغداد قال: «إن ما شهدته في بغداد كان أفظع من أن يستوعبه عقل إنسان أو تعبّر عنه بلاغة اللغات». وهو يستهل الكتاب ويختمه بتصوير عمليات نهب الكتب والمخطوطات والأعمال الفنية وحرقها في المكتبة الوطنية العراقية والمتحف العراقي ومكتبة الأوقاف في 2003، ويعلن أن الدمار الكبير والحرائق التي حصلت «كانت بعون من لامبالاة القيادة الأمريكية، فقد تمركزت قواتها أمام المتحف العراقي، وعلى مرأى منها تم نهب متحف الحضارات وتدميره، وكان النهّابون يحملون غنائمهم من التماثيل والقطع الأثرية في سيارات تقف قرب الدبابات والمصفحات الأمريكية».

البداية من العراق:

عرفت سومر مهد أول كتابة في التاريخ وأول كتب مصنوعة من الطين ومرسومة برموز صورية، لكنها عرفت أيضًا أول حرائق الكتب. وهي مفارقة عجيبة ليست غريبة على العراق الذي لطالما عاش مفارقات مفجعة على أكثر من صعيد. ويعود تاريخ الكتب المحروقة إلى 4400 قبل الميلاد، وقد عثر عليها المنقبون في حفريات الطبقة الرابعة لمعبد الإلهة إينانا في مدينة أوروك. كما أظهرت كشوفات الآثاري الإيطالي سابانينو موسكاتي، الذي اكتشف مكتبة مدينة إيبلا جنوب حلب، أن المكتبة احترقت مع القصر الملكي حين هاجمها الملك الأكدي نرام سن في نحو 2230 قبل الميلاد. في العراق أيضًا، وفي (680) قبل الميلاد، كانت هناك مكتبة كبرى أسسها الملك الآشوري آشور بانيبال، وكانت مكتبة قصره في نينوى تضم نحو 20.000 كتاب. ولكن تحالف بابل على عهد الملك الكلداني نبوبلاصر، والد نبوخذ نصر، مع مملكة ميديا وغزوها مملكة آشور وتدميرها نينوى وحرقها، أدى إلى تدمير هذه المكتبة التي تعد أعظم مكتبات التاريخ القديم. وفي مصر القديمة جمع الفرعون الشاعر اخناتون المؤمن بالتوحيد كل الكتب الدينية التي سبقته ليفرض ما كتبه عن عبادة الإله أتون. وفي القرن الخامس قبل الميلاد قاضى الأثينيون الديموقراطيون المتصوف بروتوغوراس بتهمة العقوق وأحرقوا كتابه "عن الآلهة" في محرقة عامة.

> لقد سيطرت النار على الجهاز العصبي للبشرية، ولم تبتلع في أحشائها تلك الكميات الكبرى من الكتب والمخطوطات واللفائف بل ابتلعت أيضًا كمية لا بأس بها من إنسانية الكائن البشري نفسه.

ومن أشهر المكتبات القديمة التي أحرقت مكتبة برسيبوليس الفارسية، ومكتبات الصين العظمى التي أحرقت بيد أباطرتها لمحو أخبار سابقيهم، ومكتبات روما، ومكتبة الإسكندرية.

ولعل من أشهر حوادث إحراق الكتب والمكتبات إحراق مكتبة الحكمة في بغداد التي أسسها هارون الرشيد ورعاها ابنه المأمون لتكون مركزًا للفكر العربي الإسلامي. وضمت المكتبة كتب التراث الإسلامي والسير والتراجم، وكتب الكيمياء والطب والرياضيات والفلسفة والأدب، وحوت مرصدًا فلكيًا للتحقيق في كشوف بطليموس، وأقامت فيها مجموعة من المترجمين لنقل العلوم. وتم تدمير المكتبة على أيدي المغول عند اجتياحهم بغداد، إذ ألقوا بجميع محتوياتها وأكثر من 300 ألف كتاب في نهر دجلة، حتى حوّله مداد الكتب إلى اللون الأسود. هذا إلى جانب ستة وثلاثين مكتبة عامة أخرى ببغداد تم إغراقها.

وفي مصر، أنشأ الإسكندر الأكبر المكتبة العظمى الأولى التي عرفت في التاريخ، وضم فيها كتب العالم القديم التي وصل عددها إلى 700 ألف مجلد، منها أعمال هوميروس ومكتبة أرسطو. لكن في عام 48 ق.م قام يوليوس قيصر بحرق 100 سفينة على شاطئ الإسكندرية بجوار المكتبة التي امتدت النيران إليها، ليتم تدميرها بالكامل. فيما قيل أن حرقها كان مقصودًا، وشهدت المكتبة حادثًا آخر في عام 640 ميلادي عند فتح مصر.

وكانت في القاهرة أحد أهم المكتبات الموجودة آنذاك، وهي مكتبة "القصر الكبير" التي أسسها "الحاكم بأمر الله الفاطمي"، حيث كانت تضم 1.600.000 مجلد وكان الدخول إليها والاستنساخ و الترجمة مجانًا. غير أنها تعرضت إلى النهب والتلف إثر الخلاف الذي نشب بين المسلمين من الجنود السودانيين والأتراك، إذ أُحرق الكثير من محتوياتها. وهناك من يذكر أن بعضهم قد "جعل من جلودها نعالاً له"، وبسبب انتشار القحط والمجاعة في مصر في عامي 1348-1349م، راح بعضهم يعرض مجلدًا كاملاً للمقايضة على رغيف خبز. هكذا انضافت مكتبة القصر الكبير الفاطمية إلى جانب مكتبة الإسكندرية في قائمة المكتبات النفيسة التي دُمرت.

أما في المغرب، فقد تم حرق "مكتبة الغزالي" سنة 500هـ لاحتوائها على مصنفات علم الكلام وخصوصًا كتابه "إحياء علوم الدين". وفي عهد أمير دولة الموحدين المنصور أحرقت كتب القاضي ابن رشد، وتحولت ظاهرة حرق كتبه مجرد كليشيه عن حرية الفكر والرأي. وفي زمن الموحدين جرى اضطهاد المؤلفين ممن كتبوا في علم المذهب والفقه وأحرقت كتبهم. ويذكر أحمد أمين في كتابه "ظهر الاسلام" حوادث حرق كتب الفقهاء في عصر مؤسس دولة الموحدين حيث يروي صاحب "المعجب" باعتباره شاهد عيان على حرق الكتب بقوله: "وفي أيامه – أي أيام محمد بن تومرت – انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب، فأحرق منها جملة في سائر البلاد، وقد شهدت ذلك وأنا بمدينة فاس يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار".

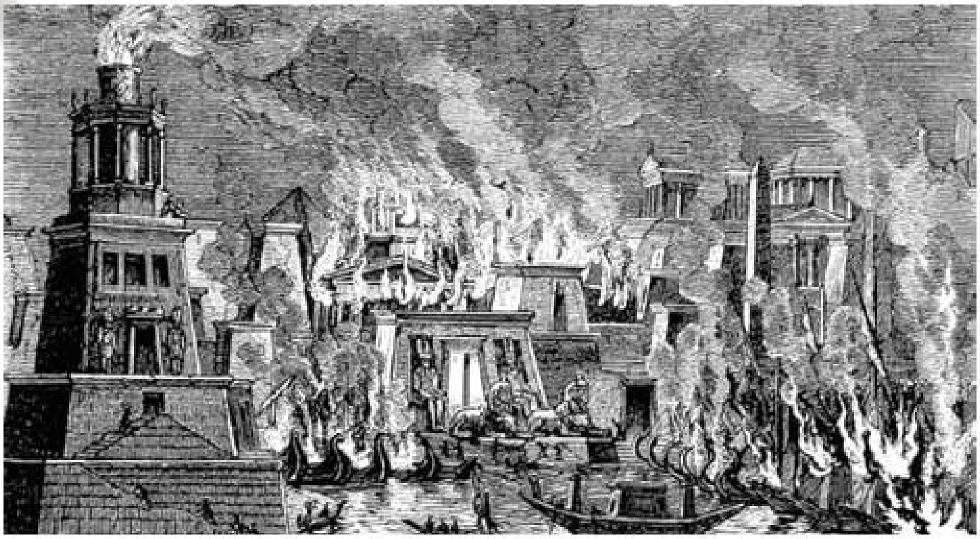
وغداة انهيار الدولة الاندلسية لم تنج الكتب من المحارق، فأمر الكاردينال سيسنيروس عام 1501 بحرق مكتبة "مدينة الزهراء" التي كان بها ما يتوف على 600000



ليبيون يحرقون نسخ من "الكتاب الأخضر" للعمر القذافي في مدينة بنغازي الشرقية في 2 مارس/ آذار 2011.



حثت كنيسة القس الأبرشية في ألاموغوردو، نيو مكسيكو على حرق عشرات النسخ من رواية هاري بوتر في 2001



صورة تخيلية لحريق مكتبة الإسكندرية الكبرى

مخطوط في مكان يسمّى "باب الرملة" في غرناطة، فاختفت العديد من المخطوطات وأمّهات الكتب النفيسة. تكثر الروايات والأشعار التي تتحدث عن تلك المرحلة، وما كان يحصل للكتب في ظل محاكم التفتيش.

وفي سنة 384هـ أحرق السلطان محمود بن سبكتكين مكتبة مدينة الري، ثم أحرقت مرتين مكتبة الطوسي في بغداد التي أسسها "سابور ابن أردشير" ، نظرًا لاحتوائها على كتب المبتدعة.

ومن حوادث إحراق الكتب في سورية، إحراق المكتبة السورية التي حوت ثلاثة ملايين كتاب على أيدي الصليبيين في القرن العاشر الميلادي، معتقدين أن جميع محتوياتها هي نسخ من القرآن الكريم، وهذا بعدما زار القسيس برترام سان جيل قاعة القرآن الكريم فأعطى أمرًا بحرقها، وكان للمكتبة أكثر من مئة وثمانين ناسخًا يتناوبون على العمل فيها ليلاً ونهارًا.

وفي القرن 18 هبط الكاهن سيكار إلى مصر، وراح يجوب البلاد ويشتري المخطوطات النادرة من الأهالي ثمّ يحرقها، بقصد القضاء على كل العلوم المعادية للدين.

وفي سنة 1790 م قامت محاكم التفتيش بإحراق جميع أعمال المخترع البرتغالي جيسماو، الذي توصل لصناعة أول طائرة فيما نقل التاريخ المكتوب، بالإضافة إلى ما وصل به في الكيمياء.

حرق المكتبات في العصر الحديث:

دمرت قوات الرايخ الهتلرية المكتبة الشعبية في صربيا وحدها خلال الحرب العالمية الثانية عام 1941 التي قصفها الجيش بالقنابل الحارقة التي نالت من نحو 350 ألف كتاب، إلى جانب مدونات من القرون الوسطى، ومجموعة من المخطوطات التركية مع ما يزيد عن 200 كتاب قديم مطبوع من القرن الخامس عشر حتى القرن السابع عشر، وخرائط قديمة، ولوحات فنية، وصحف، وكل الكتب المطبوعة في صربيا والبلدان المجاورة منذ عام 1832، لتقدر محتوياتها بأكثر من 2.6 مليون كتاب.

في البلقان، أحرق الصرب رمز سراييفو القديم و مجبل المعرفة، عند دخول الجيش الصربي مدينة سراييفو وإحراقها عام 1992، ثم منع المياه من الوصول إلى المكتبة لإخماد الحريق، وكانت المكتبة تضم نحو مليوني كتاب، و155.000 نص نادر، و400.078 مخطوطة عالمية وكتب غرب البلقان القديمة وآلاف الروايات والكتب التاريخية والرسائل الجامعية.

وفي أفغانستان التي كانت من حواضر العلم في الحضارة العربية الإسلامية، تم إحراق مكتبة "ناصر خسرو" التي كانت أكبر المكتبات العامة وأفضلها، إذ حوت 55 ألف مطبوعة بين كتب ووثائق ومخطوطات نادرة تم حرقها كاملة على يد جماعة طالبان في أغسطس 1998، بعدما انسحب الروس ودخل المجاهدون الأفغان إلى كابول، لتفقد المكتبة 367 ألف كتاب قديم.

ولا ننسى حريق المكتبة الوطنية في بغداد، بعد الغزو الأمريكي عام 2003، يُرى من مسافة ثلاثة أميال؛ تفرج عليه الجنود "المحرّرون" كأنه قيامة هوليوودية أخرى، ولم يحرك أحد ساكنًا.

وفي عام 2013، أحرق فرع «القاعدة» في مالي مكتبة أحمد بابا في تمبكتو التي كانت تضم 700 ألف مخطوطة غالبيتها باللغة العربية ولغات محلية، وقد عانت المكتبة من التجاهل لسنوات لجهل الماليين باللغة العربية، وظلت الكتب في وضع سيئ ومهدد حتى حادث الحريق الأول في 1913، عند قيام بعض المجموعات بحرق 30 ألف مخطوطة، وقيام السكان المحليين بحماية غالبية محتويات المكتبة، ليتم القضاء عليها بالكامل لاحقاً.

عمليات متكررة تجاه الكتب قادها ما يسمى تنظيم «الدولة الإسلامية» في العراق بقصد القضاء على المكتبات العامة، كان آخرها إحراق المكتبة المركزية في الموصل، ومكتبة جامعة الموصل، والمكتبة المركزية شمال شرقي بعقوبة، وقضاء المقدادية في محافظة ديالى الشرقية، وبقية المكتبات العامة والخاصة، ومصادرة المكتبات الصغيرة في المنازل. وأقدم التنظيم على جمع كل الكتب الأدبية والتاريخية والعلمية من المكتبات، ما عدا الكتب الإسلامية، ووضعها في أكياس إلى منطقة المجموعة الثقافية وحرقها أمام أنظار الأهالي وسط الشوارع والحاويات الحديد.

هاري بوتر (المكسيك 2001)

عندما صدرت الرواية الأولى في سلسلة «هاري بوتر» للكاتبة البريطانية ج. ك. رولنغ عام 1998 اكتسحت العالم، وقد قوبلت الرواية بهجوم كبير من رجال الدين بحجة الترويج للسحر والتنجيم والخرافات، وأنها تشكل خطورة على الأطفال والمراهقين. في عام 2001 قامت كنيسة الاموغوردو كريست في نيو مكيسكو بحرق مئات من نسخ الرواية بعد أن وصفها رئيس الكنيسة بأنها «رجس».

المكتبة المستقلة (كوبا 2003)

في عام 1998 قال الرئيس الكوبي الراحل فيديل كاسترو «في كوبا لا توجد كتب محظورة، إلا تلك التي لا نملك المال لشرائها». فأسست مجموعة من المثقفين وأمناء المكتبات مشروع «المكتبة المستقلة»، وهي مكتبات خاصة خارج إطار الحكومة، إلا أنهم ووجهوا بمعارضة قاسية من الحكومة، ووصل الأمر إلى تحويل المؤسسين إلى المحاكمة، وصدر حكم قضائي عام 2003 بترميد محتويات مشروع المكتبة المستقلة.

عملية القلب المظلم (واشنطن 2010)

في عام 2010 أصدر ضابط وكالة المخابرات الأمريكية العسكرية السابق والعسكري الاحتياطي أنتوني شافر الطبعة الأولى من كتابه «عملية القلب المظلم» ويسرد مذكراته عن تجربة الغزو الأمريكي لأفغانستان، لكن الكتاب لم ير النور، فقد دفعت الدسي آي إيه» ما يقارب من 50 ألف دولار لشراء جميع نسخ الكتاب البالغة 9500 وتم حرقها بحجة أن الكتاب يتضمن أسماء بعض الضباط في أفغانستان، ويشكل محتواه خطورة على الأمن القومي الأمريكي، الطبعة الثانية من الكتاب صدرت منقحة فيما بعد.

خمسون درجة من الرمادي (كليفلاند 2012)

في عام 2011 أصدرت الروائية البريطانية اي إل جيمس رواية «خمسون درجة من الرمادي»، وهي رواية إغرائية، ورغم سطحية الرواية وردود الفعل السلبية عليها من النقاد، فإن الرواية اجتاحت العالم وباعت أكثر من 125 مليون نسخة وترجمت إلى 52 لغة، وتحولت إلى فيلم سينمائي عام 2015. في عام 2012 كان المشهد الذي تناقلته وسائل الإعلام عبر العالم، ففي إحدى ساحات ولاية كليفلاند دي جي الأمريكية تجمعت مجموعة من النساء المعترضات على الرواية وحرقن عشرات النسخ من بين 35 مليون نسخة بيعت في البلاد تحت حماية رجال الشرطة وعربات المطافئ.

الهندوسية: تاريخ بديل (دلهي 2014)

في عام 2011 أصدرت دار «بنجوين بوكس إنديا» للنشر كتاب «الهندوسية: تاريخ بديل» لأستاذة علم اللاهوت في جامعة شيكاغو ويندي دونجير. الكتاب كان يحمل وجهة نظر مختلفة للعقيدة الهندوسية، وهو ما أدى إلى احتجاجات هائلة من العلماء الهندوس المحافظين الذين وصفوا الكاتبة بعدم الدقة والانتقائية. وفي عام 2014 وصل الأمر إلى قاعة المحكمة بحجة أن القانون الهندي يمنع إهانة المعتقدات الدينية في البلاد. ولم يكن أمام دار النشر سوى الموافقة على طلب المحكمة بحرق كل نسخ الكتاب.

كتاب الزنوج (أمستردام 2011)

عندما صدرت رواية «كتاب الزنوج» للكاتب الكندي لورانس هيل عام 2011 قوبلت باحتفاء كبير من النقاد والقراء، والرواية تستند الى وثيقة رسمية عن تسجيل العبيد الأفارقة حررها موظفو البحرية البريطانية عام 1783، ورغم أن الرواية كانت من بين الكتب الأكثر مبيعًا عام 2011 فإن النشطاء من جالية سوريدام في هولندا اتصلوا بالمؤلف وطالبوه بتغيير العنوان لأنه مهين، ورفض المؤلف موضحًا إن العنوان يشير إلى الوثيقة التاريخية التي تعتمد عليها الرواية، وحمل النشطاء عشرات النسخ من الرواية وأحرقوها أمام نصب تلرق في أمستردام.



إبادة شاملة لتاريخ الفكر الإنساني

هناك تصاعدًا في إهمال الفكر والثقافة في شتى أنحاء العالم، وربما أفضل طريقة للتعبير عن كراهية الفكر والثقافة هي إحراق الكتب.

عندما يحرق أحدهم كتابًا فإنه يبدي احتقاره لكل الإبداع الذهني الذي أنتج أفكار الكتاب، وكل الجهد الذي بذله الكاتب في اختيار كلماته ومصطلحاته، وكل المشاكل التي واجهها الكاتب لإنهاء عمله.



مكتبة هولين هاوس في لندن بعد القصف النازي عام 1940

تثير ظاهرة حرق الكتب الكثير من الأسئلة والغرابة، وتخوفًا كبيرًا على الذاكرة الجمعية، لأن الحرق يعني التلف والإبادة النهائية للمادة الملموسة أو الرمزية، وكأن الحرق هو الوسيلة المثلى للإفناء بحيث يغيب المنجز الثقافي نهائيا تحت الرماد ولا يمكنه أن يعود إلى الحياة.

وهذا يجعلنا نستشف بسهولة الكم الهائل من الأحقاد المتخفية في أعماق نوع من البشر ضد الكتب ومنتجيها وكأننا أمام أجساد يجب إنهاؤها نظرًا للخطر الذي تشكله على المحيط، ويبدو أن هناك قاعدة ثابتة في هذا السياق: فحيث يسود اليقين تنشأ المحارق الورقية والبشرية، وهذا صاحب البشرية منذ بداياتها.

في الفترة الفرعونية أحرق الشاعر أخناتون الكتب الدينية السابقة له لأنها كانت تزرع الظل على شعره، أفلاطون أيضًا لم ينج من هذه الغواية اليائسة فحاول حرق مؤلفات دمُقريط الذي رأى فيها منافسًا كبيرًا لمثاليته، حتى الأديان السماوية، مرت على هذا المسلك الصعب في بعض حقبها التاريخية بالخصوص المسيحية في القرون الوسطى حينما خرجت من صلبها محاكم التفتيش المقدس التي أوكلت لها مهمة حرق الكتب التي رأت فيها هرطقة أو مروقًا عن الدين وأحكامه المقدسة، لم ترحم حتى البشر الذين ثبت عليهم هذا الخروج أو حتى شك فيهم أحدهم وأخبر عنهم المحاكم.

المرابطون في الأندلس لم يكونوا رحيمين بإخوانهم ولا بكتبهم، فقد فتشوا عن أي كتاب يمجد العقل فأبادوه، ولم يرحموا حتى مؤلفات ومكتبة ابن رشد، إذ أحرقوا جزءًا كبيرًا منها، عن جهالة وتسلط وجفاف في الفكر والعواطف، لماذا النار؟ ربما لأنها لا تترك أثرًا إلا خطوط الرماد التي تعقبها عملية التفتت والمحو النهائي، من هنا تبدو كلمة أوتودافي أشمل من فكرة حرق الكتب فقط.

وليس عبثًا أن يكون أصل الكلمة برتغالي، لأن البرتغال واسبانيا كانا هما الفضاء الأمثل الذي تطورت فيه محاكم التفتيش التي دمرت كل بذرة للعقل والحرية، فكلمة "acto da f" ، وفي اللاتينية "actus fidei" و في الفرنسية "acte de foi" تعني فعل الإيمان المرتبط بالاحتفالية الشعبية التي كانت تشرف عليها محاكم التفتيش المقدس لحظة إعلان أحكامها ضد المارقين دينيًا، وشيئًا فشيئًا تطور المعنى ليصبح مقابلاً لتنفيذ أحكام الإعدام حرقًا في الهراطقة والمرتدين عن الكاثوليكية، حيث كان يُلقى القبض على كل من يجاهر بخروجه عن المسيحية في معناها الأكثر ضيقا، أو يرفض الانصياع للسلطات الدينية الرسمية، فتتكفل به محاكم التفتيش المقدس وتقوم بحرقه لتطهير روحه من الدنس.

وكان القس المعروف تاريخيًا، توماس دي توركيمادا، يرأس هذه الهيئة بحثًا عن الهراطقة، تمهيدًا لتجريمهم وتعذيبهم وقتلهم إن هم خالفوا الكنيسة الكاثوليكية، كان يسمى المفتش الأعظم، وكان من طرائقه حتى يرعب الناس، أن يعدم واحدًا على الأقل من كل عشرة أشخاص يَمثلون أمام محكمته تعذيبًا وتمزيقًا أو حرقًا، قبل أن ينتهي معنى كلمة أوتودافي إلى معنى ضيق ولكن شديد الخطورة، فارتبط بحرق الكتب والمخطوطات في حفل عام يشهده الشعب والسلطات الدينية العليا كما حدث في مدن الجنوب الأندلسية بالخصوص طليطلة، مركز التسامح الديني بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، فتحولت فجأة إلى مسلخة للجهل والرماد، ومحرقة كبيرة للفلاسفة وكتبهم بتهمة الهرطقة، فقد أحرق الكردينال أكزيمينيس عشرات الآلاف من المخطوطات الإسلامية.

يقول غوستاف لوبون: وكان أكزيمينيس يظن أنه بحرقه لقرابة مائة ألف كتاب ومخطوطة لأعدائه الدينيين سيكون قد أنهى حضورهم ووجودهم الذي دام أكثر من ثمانية قرون، ونسي أن للكتب ذاكرة حية حتى وهي تحت الرماد، ونجد في بعض المرويات الأندلسية أنه في عام 1500 أجبر المسلمون في غرناطة على تسليم الملايين من المؤلفات المزخرفة التي لا تُقدر بثمن، تمّ حرقها كليًا ولم تنفذ منها إلا بعض الآثار العلمية والطبية التي تمت ترجمتها والاستفادة منها غربيًا وشكلت لبنة أساسية لمجتمع المعرفة الذي نشأ على أنقاض ظلام القرون الوسطى، فقد انزلق معني الأوتودافي من الاتساع إلى الضيق الذي مس حضارة الحرف والورق ليتحول مع الزمن إلى حرب مجنونة ضد العقل، لأن الأمر يتعلق بالمنتَج الفكري، وحرب ضد الذاكرة، لأن الهدف من تحويل الأثر إلى رماد معناه منع الذاكرة من الحياة وتبادل المعرفة بين الأفراد والجماعات والأمم.

قانون كومستوك:

في عام 1915 أمريكا تتنفس الكتاب وأصحاب المكتبات الصعداء مع وفاة متعصب آخر هو أنتوني كومستوك الذي أقام محارق لأطنان من الكتب على امتداد الولايات



تنظيم «الدولة الإسلامية» قام بإحراق المكتبات العامة،
والمكتبة المركزية في الموصل، ومكتبة جامعة الموصل.

المتحدة لأسباب أخلاقية دينية. كان متشددًا لا يعترف بأي فكر مختلف عن فكره. وكان يملك يقينًا راسخًا مفاده أن الشيطان يسيطر على عقول الأبناء والكتّاب وأن رسالته الدينية في الأرض تنحصر في القضاء على هذا الرجس. عمل على استصدار قانون أقرّه الكونغرس عام 1872 يفرض إرسال نسخة إلى البريد من كل كتاب يصدر لمراقبته. وتقرر إدارة البريد بحسب تعليمات كومستوك حظر الكتاب أو السماح بتداوله. وظل قانون كومستوك ساريًا لعقود طويلة وأفادت منه الحملة المكارثية إلى أقصى الحدود. وبموجبه تم منع كتاب "عناقيد الغضب" لجون شتاينبك، وحظرت دائرة البريد كتاب "عشيق الليدي تشاترلي" في 1959.

لقد قمع كومستوك وصادر آلاف الكتب والمجلات، وتصاعدت نيران محارق الكتب في عهده حتى وصل وزن المطبوعات المحروقة في الساحات العامة إلى 120 طنًا. وما بين 1940 و1941 أحرقت الولايات المتحدة اعتمادًا على قانون كومستوك 600 طن من الكتب والمطبوعات الأخرى. وطال حرق الكتب كتّابًا أمريكيين في الحملة المكارثية، أمثال هاوارد فاست وجوزف ديفيز وليليان هيلمان وداشيل هاميت وجون شتاينبك وثيودور درايزر. كما تعرضت كتب جورجي أمادو وحتى ماريو فارغاس يوسا للحظر. وطالت محارق التشدد الأمريكية عام 2001 كتاب هاري بوتر إذ احرقت مئات النسخ منه في مدينة ألاموغوردو في ولاية نيومكسيكو في ساحة عامة على يد جمعية كنسية، بذريعة أن الكتاب يدفع الفتيان إلى تعلم السحر ويبعدهم عن المثل العليا، وأحرقوا معه بعض روايات ستيفن كنغ!.

رغم وجود إطار دستوريّ في الولايات المتحدة يحد من فكرة حرق الكتب، إلا أن شخصيّات عامة وسياسية على مدار التاريخ الأمريكيّ دفعت إلى حرق الكُتب، حسب مقال في موقع The Daily Beast الأمريكي.

من بين هذه الشخصيّات الاختصاصي النفسي فريدريك ويرثام الذي أفتى بخطورة كتب «الكوميكس» الأمريكية على الأطفال، وصدّرها للشعب الأمريكيّ كعدو يستحق الحرق، فخرج الأهالي بصحبة الأبناء في ولاية أوهايو عام 1948 لحرق الآلاف من كتب «الكوميكس».

وخطت الإنسانية خطوات في اتجاه اقتناع أن الكتاب يُكافح بكتاب، ولا يُكافح بالحرق، إلا أن حوادث مُعاصرة تثبت أن الإنسانية على ما يبدو لم تقتنع تمامًا.

في بريطانيا، أقام ملجأ للنساء المُعنّفات محرقة رمزية لكتاب «50 ظلاً للرمادي» عام 2012، بدعوى احتوائه على جمل جنسية مسيئة، حسب موقع بي بي سي.

الحرب وحريق الكتب:

ومع أن التدمير أثناء الحرب قد يحدث بسبب خطايا الإهمال أو الخطأ، حيث تقع المكتبات ضحايا عندما تضل القنابل طريقها أو تحتل القوات العسكرية مباني مكتبة، وقد بدأ توظيف التدمير العمدي للمكتبات والموارد الثقافية الأخرى بوصفه واحدًا من استراتيجيات الحرب في القرن العشرين في أثناء الحرب العالمية الأولى، عندما محا الألمان مكتبة الجامعة في لوفين ببلجيكا وعلى مدى ستة أيام من أعمال الحرق والنهب وأخذ الرهائن والإعدام، دمرت القوات الألمانية المدينة القروسطية ومكتبة تضم 230 ألف مجلد بما فيها مجموعة ضمت 750 مخطوطًا قروسطيًا وأكثر من ألف كتاب مطبوع قبل العام 1501.

ولم يختلف الأمر كثيرًا في الحرب العالمية الثانية فقد كان الشعار مرفوعًا وقتها "أن الحرب لا يمكن أن تُشن ضد مقاتلي دولة العدو فقط، بل يجب أن تسعى إلى تدمير الموارد المادية والفكرية الكاملة للعدو". هكذا أصبح التدمير أكثر تنظيمًا عن الماضي، وصار العنف الذي يستهدف الموارد والمؤسسات الثقافية جزءًا محوريًا من الخطة العامة لفرض السيطرة.

في باريس وحدها دمرت القوات الألمانية في الأيام الثلاثة الأولى لسقوطها 723 مكتبة ولحرقت نحو 1.108.797 كتابًا. في ألمانيا بالمقابل، أحرقت غارات الحلفاء معظم المكتبات الألمانية العريقة ونفائسها وفقدت مكتبة برلين وحدها أكثر من مليوني كتاب.

وفي إيطاليا وإسبانيا حرق الفاشيون أيضًا الكتب. ولم يختلف عنهم الاتحاد السوفياتي في تدمير كتب معارضيه ومكتبات البلدان التي احتلها. أما الحرب العالمية الثانية فكانت كارثة كبرى على اليابان، فبالإضافة إلى مئات الآلاف من البشر كان المكتبات ضحية القنبلتين النوويتين اللتين ألقيتا على هيروشيما وناكازاكي، بينما استهدفت مكتبات طوكيو بغارات مقصودة وأحرقت تمامًا.

في عام 1940 قصفت ألمانيا مكتبة هولين هاوس (لندن) ودمرتها بشكل كامل تقريبًا.

جوزف غوبلز، كاره الكتب الخطير، نظم في 1933 المحرقة النازية الكبرى للكتب. وفي عام 1967 أحرق الشعراء الكولومبيون من جماعة ناديستا، رواية "ماريا" لجورج ايزاك وهم على اقتناع تام بضرورة تدمير الماضي الأدبي للأمة.

وتشير بوابة الأهرام الإلكترونية، إلى أن 70 ألف ألمانيّ اجتمعوا في أحد ميادين، ليشهدوا محرقة كبرى لآلاف النسخ من الكتب، والتي كان من بينها كُتب لُمان، لكنهم في وجهة نظر زعيم الطلاب النازيين معادين للروح الألمانية، ومن ثم يجب التصدي لهم.

إلا أن الحادث لم يكن وحده في سلسلة حُمى هولوكست الكتب النازية، فالألمان بعدما أعدوا قوائم سوداء للكتب غير الألمانية، خرجت حوالي عشرين مدينة ألمانية في محارق مشابهة لمحرقة ميدان برلين تكرر نفس الحادثة.

وحتى لحظتنا هذه لا يزال التدمير المتعمد للكتب يمارس بأشكال شتى بهدف إلغاء الآخر أو نفيه نفيًا تامًا من الذاكرة التاريخية. لكن الكتب، رغم هشاشتها وعجزها عن دفع البلاء عن نفسها، تنتقم أحيانًا ولا تنسى حارقيها. فها هو سافونارولا الراهب المتشدد في إيطاليا، الذي أقام محرقة عظيمة وسط فلورنسا وأحرق الكتب والتماثيل واللوحات ينتهي به الأمر إلى الإعدام وتحرق جثته، ويشرب من نفس الكأس التي جرعها للكتب.

النازية وحرق الكتب:

"حرق الكتب" يشير إلى طقس حرق الكتب. حيث كانت تنفذ في سياق العام وكان هذا الحرق للكتب نابع من معارضة للمواد الثقافية والدينية أو السياسية. في العام



النازيون يرفعون أياديهم بتحيتهم المعروفة بينما كتب كبار الكتاب والمفكرين الألمان تحترق.

1933 بدأ جوزف غوبلز وزير التنوير الشعبي والدعاية النازية بمحاولة لجلب الثقافة والفنون تماشيًا مع الأهداف النازية. وكان طلاب الجامعات الألمانية من بين طليعة الحركة النازية منذ وقت مبكر.

بعد الحرب العالمية الأولى كثيرًا من الطلبة الألمان وبشكل معاكس لإعلان جمهورية فايمر 1919-1933 وجدوا في الاشتراكية القومية وسيلة مناسبة للتعبير عن سخطهم السياسي وعدائهم.

في 6 أبريل أعلنت جمعية الطلبة الألمانية النازية وعلى مستوى الدولة "حملة ضد الروح الغير ألمانية" والتي أسفرت عن حملة "تطهير" أدبية عن طريق الحرق. وقد قام طلبة الجامعات بخطوة ذات في 10 مايو 1933 بحرق 25000 مجلد من الكتب "الغير ألمانية" وقد أنذر هذا بحقبة من الرقابة والسيطرة الثقافية من قبل الدولة. وقام طلبة يمينيون بمسيرات حملوا فيها المشاعل بأربع وثلاثين بلدة جامعية "ضد الروح الغير ألمانية". وفي طقوس دعت المسؤولين النازيين وأساتذة وعمداء وقادة طلاب الجامعات إلى مخاطبة المشاركين والمتفرجين. وقد قام الطلاب بالاجتماع ورمي الكتب "الغير مرغوب فيها" في النار وسط احتفال وجوقة تعزف وما يسمى بـ "قسم النار".

من بين الكتاب الذين أحرقت كتبهم من قبل قادة الطلبة كتّاب اشتراكيين معروفين كـ "برتهولد بريشت" ومؤسس المفهوم الشيوعي كارل ماركس ونقاد "البرجوازية" مثل الكاتب المسرحي النمساوي أرثور شنيتسلر وكذلك "كتاب أجانب فاسدين" مثل الكاتب الأمريكي أرنيست همنغوي. كما التهمت ألسنة اللهب كتابات الألماني توماس مان الحائز على جائزة نوبل وأعمال الكاتب أريك ماريا ريمارك الأكثر مبيعًا في ذلك الوقت "الصفة الغير متزعزعة للحرب ثم الكل شيء هادئ على الجبهة الغربية والمتطرين الذميمين للنازية وغيرهم من الكتاب المدرجين على القوائم السوداء الأمريكيين جيك لوندون وثيودور دريزر وهيلين كيلر والذي كان إيمانها بالعدالة الاجتماعية قد شجعها على تمجيد المعاقين والمسالمين. ومن ضمن الذين احرقت أعمالهم مثل فرانس فيرفل وماكي برود وشتيفان شفايغ. وقد أحرقت الجموع كتابات لشاعر القرن التاسع عشر الألماني هاينرش هايني والذي كتب في عام 1820 "حيث يحرقون الكتب سوف تُحرق أناس بنهاية المطاف".

وألقى زعيم الطلاب النازي خطابًا مليئًا بالكراهية قبل أن يبدأ بنفسه بإلقاء أول مجموعة من الكتب في النيران المشتعلة وهو يقول: "ها أنا ألقي في النار كل ما هو غير ألماني. ما نفعله هو التصدي للروح غير الألمانية". وكل ذلك تم بمباركة الزعيم النازي أدولف هتلر الذي احتفظ لنفسه بالسلطة المطلقة بعد وصول النازيين للحكم مطلع عام 1933 ليبدأ بعدها رحلة السيطرة على العقول.

بعد حملة حرق الكتب تلك كان أغلب المفكرين والعلماء ورجال الأدب والفن قد شدوا الرّحال إلى العواصم المجاورة مثل، باريس وبراغ ومناطق عديدة في سويسرا بحثًا عن مكان آمن للعيش.

حينها علت حكمة هاينريش هاينه التي قال فيها: «حيث تحرق الكتب ينتهي الأمر بحرق الرجال».. وكانت نظرته عميقة وبعيدة. ولهذا كُتبت حكمته تلك كشاهد أبدي في قلب تلك الساحة التي شهدت أول محرقة كتب في التاريخ المعاصر. حتى لا ينسى الألمان ما حدث. ويكررون التجربة كما كررناها نحن.

جوزيف ستالين لم يكن أقل قسوة ووحشية في ملاحقة واعتقال وقتل الكتاب والشعراء. والرئيس الصيني ماوتسي تونغ أطلق حملة كبيرة لتدمير الثقافة الصينية. حيث أمر بإحراق الكتب ومنعها للقضاء على «الذاكرة الجماعية لأيديولوجية وليبرالية البورجوازيين الصغار».

يقول الكاتب كينيث بيكر وهو سياسي بريطاني شغل منصب وزير التعليم في حكومة مارجريت تاتشر إن التوجه نحو التخريب والترهيب يعود إلى فترات طويلة سابقة.

«خلال الحرب العالمية الأولى، عندما انتقدت صحيفة ديلي ميل هربرت كتشنر. القائد الأعلى للجيش البريطاني. بسبب فشله في إمداد الجنود البريطانيين في فرنسا بالذخيرة. اعتقد كثير من الناس أن التهجم على ضابط بريطاني كبير أمر غير وطني. وأحرقت أعداد من الجريدة علنا في سوق الأسهم في لندن».

في أيام الملك تشارلز الأول (1600-1649) والحرب الأهلية الإنجليزية. كانت السلطات تقطع آذان وأنوف الكتاب المعارضين للنظام الحاكم.

إحراق الكتب الدينية كان في الحقيقة حيلة سياسية أو شخصية للتخلص من بعض الأشخاص غير المرغوب فيهم. في القرن الـ19 نشر الأكاديمي في جامعة أكسفورد جيمس فراود (1818-1894) رواية عن رجل دين مسيحي تخلى عن عقيدته وارتبط بعلاقة غير شرعية مع امرأة متزوجة. لكن هيئة الجامعة استنكرت الكتاب وأمرت بإحراقه في ساحة الجامعة أمام جميع أعضاء هيئة التدريس والطلاب وفصلت الكاتب من عمله في الجامعة.

وبعد مرور 50 عامًا على الحادثة أرسلت جامعة أكسفورد دعوة لجيمس فراود. وكان قد بلغ 74 سنة من العمر. للعودة إلى الجامعة ومتابعة عمله كأستاذ للتاريخ.

ملك بريطانيا إدوارد السابع (1841-1910) أمر بإحراق رسائل والدته الملكة فيكتوريا إلى خادمها الاسكتلندي الخاص جون براون وخادمها الهندي مونشي.

ورثة الكاتب البريطاني الشهير تشارلز ديكينز (1812-1870) أحرقوا كل ما وقعت عليه أيديهم من كتابات تشير إلى علاقة ديكنز مع عشيقته إيلين تيرنان.

الروائي والشاعر توماس هاردي (1840-1928) أحرق كل دفاتر ملاحظاته ومراسلاته خوفًا من اكتشاف مغامراته النسائية.

وإذا كان هناك ما يبرر لجوء بعض الكتاب والمفكرين إلى التخلص من بعض تراثهم الشخصي لسبب أو لآخر. إلا أنه لا يوجد ما يبرر قيام نظام ديني أو سياسي بالتخلص من أعمال أدبية أو فكرية أو رسمية قد تشكل دليلاً تاريخيًا يوثق مراحل معينة. كما فعل البريطانيون عندما حاولوا إخفاء الوثائق التي تثبت عمليات التعذيب التي ارتكبوها في دول مثل كينيا.



«كيندل» عربي



د. أمير تاج السر
كاتب وروائي سوداني

منذ فترة قليلة، لا تتعدى الشهرين أو الثلاثة، أتاح موقع أمازون للتسوق الإلكتروني، وغالبيته كتب، فرصة للإنتاج العربي أن يتواجد في الموقع بطريقة جيدة وسلسة، ويمكن تحميل الكتب وقراءتها من الموقع، عبر قارئ الكتب المعروف بكيندل، وأيضًا يمكن قراءتها عبر الأيباد والأجهزة الأخرى التي تسمح بالقراءة. وبذلك تصبح للكتب العربية فاعلية كبرى ويمكن العثور عليها عالميًا جنبًا إلى جنب مع الكتب الأجنبية، التي كان تطبيق كيندل حكرًا عليها حتى عهد قريب.

وحين تتصفح موقع أمازون العربي، تسعد كثيرًا بوجود عشرات الآلاف من الكتب، فيها الكتاب الإبداعي وغير الإبداعي، لكتاب وشعراء ومفكرين وسياسيين، قدامى ومعاصرين، وأيضًا قائمة بالكتب الأكثر مبيعًا، وبعض الكتب المهمة التي تعامل بطريقة جيدة للفت أنظار القراء، بعرض صفحات منها وهكذا.

وقد سارعت دور نشر عربية كثيرة إلى المشاركة في هذا الطرح، منها دار الساقي والدار العربية للعلوم وهاشيت أنطوان، وغيرها من الدور ذات الاسم العريق، والقاعدة الكبيرة من الكتاب الذين يكتبون لها، وأظن أن الأمر كان حيويًا لهذه الدور، ويمكن أن يخفف كثيرًا من القرصنة الإلكترونية التي أضحت نهجًا عاديًا، حيث يتولى البعض سرقة الكتاب الورقي وتصويره، وإتاحته للقراءة مجانًا، في زمن وجيز جدًا من تاريخ نشره، وقبل أن يكتمل توزيعه على المكتبات ومعارض الكتب، وتوجد مواقع بعينها أضحت الآن قبلة لعشاق القراءة المجانية، يغشونها كلما صدر كتاب وأرادوا مطالعته، أو كلما لمع كتاب فجأة لسبب أو لآخر، وهي في الغالب تلبي الأذواق كلها، وتتم تغذيتها باستمرار من دون الالتفات لأي حقوق لأي شخص.

القراءة من جهاز الكيندل عربيًا، تدفعني أيضًا للتساؤل عن حجم المتعاملين بهذا النوع من القراءة، وأعني القراء الجادين الذين تكلفهم القراءة تكاليف معينة، ولا يفرقون بين شراء كتاب وشراء رغيف خبز، وغالبًا لا يلجئون للمواقع التي تستلب الكتب وتعرضها بلا ثمن.

أعتقد أن الأمر مشجع، وشركات كبرى مثل أمازون لا تطرح فكرة كهذه من دون دراسة واسعة، وغالبًا هناك قراء إلكترونيون سيقتنون الكيندل ويستخدمونه في المعرفة، ربما جنبًا إلى جنب مع الكتاب الورقي الذي اتضح أن لا غنى عنه مطلقًا، مهما تعددت وسائل أو تقنيات القراءة في هذا





الزمن، إنه أشبه بمعنى راسخ، يتجاوز كل المعاني، أو يعيش معها من دون أي حرج، سيقرأ الناس إلكترونيًا، وفي الوقت نفسه سيقرأون ورقيا، قد تجد غلبة عند البعض لنمط معين لكن لا مشكلة، إنها قراءة من أجل المعرفة أو المتعة أو كليهما، في النهاية.

فقط تأتي ميزة الكيندل في خفة وزنه وسعة ذاكرته التي تستوعب آلاف الكتب، ويستطيع الشخص أن يسافر به، يقرأه في المطارات وساعات الانتظار في أي مكان مثل دوائر العمل الروتينية، وعيادات الأطباء وغير ذلك. بالطبع يستطيع أن يقرأ كتابًا ورقيًا أيضًا، لكن الكتاب يظل واحدًا بينما الكيندل آلاف الكتب كما ذكرت.

تطبيق آخر بدأ ينتشر في هذه الأيام، ويجذب إليه بعض المهتمين بالكتب، وهو تطبيق الكتاب الصوتي، وأعني الكتاب العربي المحول إلى كتاب مسموع لأن الكتاب الأجنبي يتبع هذه التقنية منذ فترة طويلة، وتجد دائمًا في مواقع بيع الكتب، ومنها أمازون، كل التطبيقات المتاحة للقراء بما فيها الكتاب المسموع.

أعتقد أن تقنية الكتاب الصوتي العربي انطلقت من السويد في الفترة القريبة الماضية كون السويد بلدًا مزدحمًا بالمهاجرين العرب، وتعيش فيه اللغة العربية مسالمة وآمنة بجانب لغة البلاد الأصلية، وربما لغات أخرى أقل أهمية، لأن شركات الكتاب الصوتي التي خاطبت المؤلفين العرب، خاطبتهم من هناك. والآن توجد قاعدة ضخمة على تطبيق الكتاب الصوتي فيها عشرات الآلاف من الكتب ويمكن الاستماع لها في أي وقت لا يكون الشخص مستعدًا فيه للقراءة، مثل قيادة السيارة أو الجلوس في الطائرة، أو وسط ثرثرة يود الشخص الخروج منها، وحقيقة استمعت لعدة كتب منها كتاب لي، تمت صياغتها بهذه التقنية، وأعجبتني أصوات القراء وقدرتهم على التفاعل مع القصة والسرد الأدبي، وأيضًا خلو قراءاتهم من الأخطاء. إنهم أشخاص مدربون بلا شك على مثل تلك القراءات، ولم يدخلوا الأمر عشوائيًا.

كما قلت هذه التقنية انتشرت بشدة والآن نسمع بين حين وآخر ظهور شركة جديدة تود أن تتعاقد مع كاتب، وصارت لبعض تلك الشركات أركان خاصة في معارض الكتب يستطيع القارئ المراد استقطابه ليصبح مستمعًا، أن يجرب بنفسه الاستماع لفقرات من كتب، وبالتالي يقرر إن لاءم الأمر ذوقه أم لا؟

أعتقد في النهاية، أن كل جديد يستهدف القراءة والقراء، هو تقنية في صالح الكتاب، وعلى الرغم من رائحة البيزنس التي تنبعث من مشاريع كهذه، لكن لا مناص من الاعتراف بأن البيزنس أضحى طبعًا في كل فكرة وكل منحى وكل درب، ربما لا يكون المبدعون العرب شركاء فعليين في الصفقات المربحة، على الرغم من وجود مؤلفاتهم لكنهم لن يمانعوا في انتشارها بأي كيفية.

لذلك مرحبًا بالكيندل الأمازوني والكتاب الصوتي، وبأي تقنية تساهم في خدش الركود وانتشار الكتاب.

أعتقد في النهاية، أن كل جديد يستهدف القراءة والقراء، هو تقنية في صالح الكتاب، وعلى الرغم من رائحة البيزنس التي تنبعث من مشاريع كهذه، لكن لا مناص من الاعتراف بأن البيزنس أضحى طبعًا في كل فكرة وكل منحى وكل درب

الموقف من الآخر في السرد العربي



أ.د. إبراهيم بن محمد الشتوي

أستاذ الأدب والنقد – قسم الأدب

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

لقد أصبح من الثابت عند كثير من الدارسين أن الرواية بالشكل المعاصر فن غربي استفاده العرب في العصر الحديث عن طريق المثاقفة والتواصل الحضاري، وقد مثلت الرواية العربية منذ البدء مجالاً رحبًا للمثقفين والأدباء في العصر الحديث لتقديم رؤاهم الأدبية والفكرية حول قضايا المعرفة ومسائل المجتمع، وقد كان من الملاحظ أن الرواية بوصفها فنًا غربيًا قد استعملها في بداية الكتابة الذين اتصلوا بالغرب في وقت مبكر واطلعوا على علومه، ومن هنا فقد أصبحت الرواية في كثير من الأحوال دالاً على الثقافة الغربية من جهتين: الجهة الأولى: أن الشكل في الأصل شكل غربي فهي وسيلة من الأدب الأوربي وعليه تعبر مباشرة عن الالتصاق بتلك الحالة، الأمر الآخر أن الذين كتبوها هم ممن تثقف في الغرب ولذا فهو بصورة من الصور يعبرون عن صورة الالتقاء بين الشرق والغرب ولا يعدون ممن لهم موقف رافض لثقافة الغرب وأدبه، وعليه فإن دراسة الآخر في الرواية العربية تعني دراسة صورة الآخر عند الجماعة التي انتمت إلى المنتج المعرفي والثقافي وليست تبحث في صورة الغرب لدى الموقف الرافض للغرب المتشدد في هذا الموقف.

ومن هنا مثلت الرواية من وجهة نظر بعض الدارسين البيان (بهي، 1991، ص14) الرسمي للمثقفين في موقفهم من الآخر وفي عرضهم لإشكالية العلاقة بالآخر الغربي من وجهة نظرهم، وبناء على الحالة التي اتسمت بها معظم الروايات من كون الشخصية الروائية عربية قد ارتحلت إلى الغرب وتعرفت في طريقها بفتاة فقد تحولت هذه الصلة بين الفتى والفتاة الدال الأبرز على العلاقة بين الشرق والغرب، والبحث في ترميز العلاقة بين الشرق والغرب باعتبار الشاب رمزًا للحضارة العربية الإسلامية، والفتاة ترمز للحضارة الغربية، هذه المعادلة بين الرمز والمرموز نعتت جورج طرابيشي بتسمية هذا النوع من البحث بتجنيس العلاقة أي التركيز على البعد الجنسي في العلاقة واعتباره دالاً على العلاقة الثقافية أو الحضارية.

وعلى الرغم أن بعد الجنس (الذكر والأنثى) هو في أصله بعد إنساني لا صلة له بالثقافة، فإن التركيز على ما يمثله كل طرف من طرفي العلاقة من ثقافة هو تغييب للإنسان في هذه المعادلة لصالح المثقف، وهو ما يطرح السؤال عن سبب معاناة الإنسان العربي في أوربا من الأوربيين إن كان بسبب اللون أو العرق، ويدفع إلى إعادة النظر في هذه النصوص من حيث إن هذه المشاعر التي يعانيها المثقف هي مشاعر خاصة بالشخصية وحدها وليست بسبب الثقافة أو الاختلاف في الدين؟ وهو ما يدفع إلى السؤال مرة أخرى عن سبب انزياح الدراسات العربية ومن ورائها الرواية العربية لإلغاء وجود الإنسان العربي وتحويله إلى دال ثقافي في مواجهة الإنسان الغربي، ألا



يمكن أن يكون دالاً سياسيًا؟ هل الدارسون العرب والروائيون يعانون من مركب نقص ثقافي حين رأوا أن الفارق والعلة هي في نوع الثقافة وليس في مستواها، يعود إلى ثقافتهم وليس إلى شخصياتهم وتركيبهم؟

لقد دفعت هذه الرؤية الدارسين إلى أن يحولوا النصوص والدراسات التي دارت حولها إلى محاكمة للثقافة العربية، وتصنيفها والبحث فيها. كما يحولون النصوص الروائية باعتبارها بيانات ثقافية سياسية تبين موقف هذا المثقف أو ذاك من الثقافة العربية حتى ولو كانت الدلالة غير واضحة، وهو الأمر الذي انعكس على الجوانب الأخرى من الدلالات التي يمكن أن تقرأ النصوص من خلالها كالتجربة الإنسانية أو الاجتماعية أو السياسية. وأصبحت كل رواية من هذه الروايات تحمل عنوانًا يخص موقف الرواية من الآخر فتأتي رواية قنديل أم هاشم بعنوان المقابلة بين المادة والروح، ورواية الساخن والبارد العقل والعاطفة، ونيويورك 80 الانحلال والالتزام حتى ولو كانت هذه النصوص لا تحمل هذه الفكرة بشكل كبير.

وعلى هذا جاء الموقف الذي يراه الدارسون في هذه النصوص هو البحث عن موقف يكون من الآخر للمثقفين وعليه تردد بين الاتجاه الكامل أو الرفض الكامل أو التوفيق. هذا التوفيق الذي يقوم على أخذ بعض القيم وترك أخرى الأمر الذي يؤذن بمواجهة مشكلة تحديد القيم التي يمكن للمثقف العربي المسلم أن يختار منها أو أن يعدها القيم الذي يمثل التنازل عنها تنازلاً عن «الذات القومية الحضارية» كما يعبر عصام بهي (1991، ص15). ذلك أن القيم ليست كلها خلقية وإنما هناك قيم دينية وأخرى سياسية. وبما أنها كلها قيم فإن تحديد القيم للميزة للأنا يصبح قضية فلسفية بناء على تحديد الأنا ومفهومه.

وبناء على هذا التداخل بين الذاتي والموضوعي في تناول الآخر في الروايات العربية من قبل الدارسين رأيت أن أبتعد عن النصوص التي يمكن أن يكون تناول الغرب فيها والموقف منه يتصل بلعبة الترميز والتأويل. واتجهت إلى النصوص المباشرة التي تقدم صورة مباشرة عن الأوربيين وأحكام دقيقة عنهم، وبعيدًا عن ثيمة الرجل والمرأة بوصفها طريقة للتواصل بين الحضارتين التي سادت في الدراسات السابقة فإنني سأختار ثيمة أخرى للانطلاق منها في دراسة هذا التواصل إنها ثيمة الرحلة.

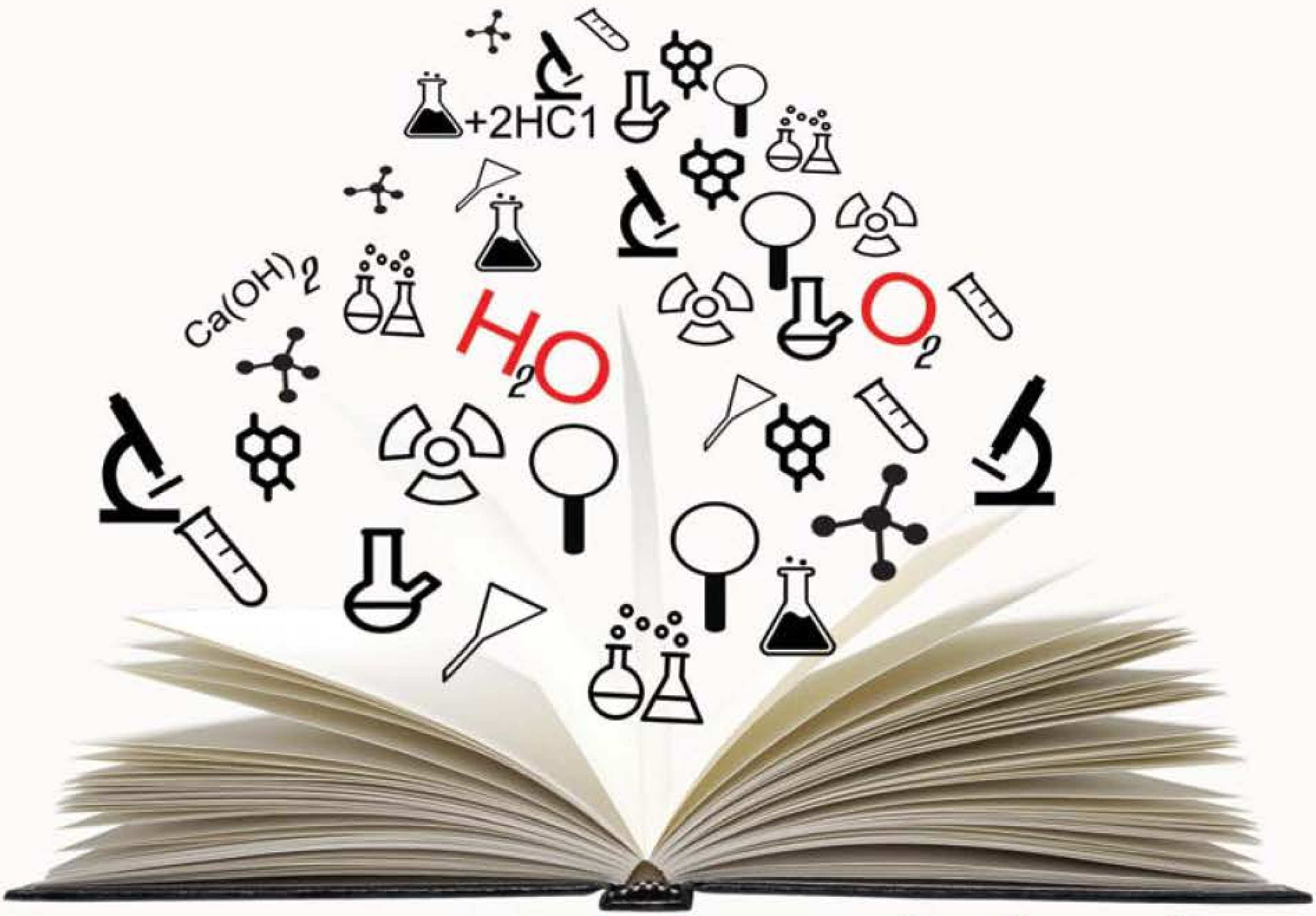
لقد مثلت الرحلة إحدى أهم الثيمات التي اتخذها كتاب الرواية طريقًا للدخول إلى تقديم صورة الآخر في الرواية، فنجد عددًا من النصوص الروائية في جيل الرواد اعتمدوا على تصوير رحلة طالب يعيش يرتحل إلى أوربا للدراسة يعيش حالة من الغربة والشعور بالبعد عما يدور حوله. هذه الحالة التي يعيشها السارد في هذه النصوص تصور الموقف الكلي للإنسان العربي المرتحل إلى الغرب. فالرحلة يجتمع فيها الحسي بالمعنى باعتبار أن الطالب مرتحل بجسده، وهو في الوقت نفسه ميمم وجهتهم لطلب العلم فهو أيضًا مرتحل إليهم، ثم هو يعيش حالة من الغربة والقلق في مواجهة هذه الحضارة. فعلى الرغم أنه يذهب طوعًا مقبلاً غير مدبر، مختارًا غير مكره فإن يجد هناك الحواجز التي تمنعه من الدخول في تلك الحياة أمامه. أحيانًا بطوعه وأحيانًا مدفوعا إلى تلك الزاوية نفسًا ليجد نفسه يمثل حضارة قد لا يكون مقتنعًا بحذافيرها مما يدفعه إلى المقارنة بين ما يجده في نفسه وما يجده في المجتمع الذي يقابله فيخرج إلى هذه الحالة.

وقد بدت هذه الموضوعات منذ كتابات رائد الكتابة الأولى رفاعة رافع الطهطاوي في كتابه: «تخليص الأبريز في تلخيص باريز» حين كان يسجل ملاحظاته حول رحلته في الدراسة التي قضاها في باريس وهو ما جعل هذه الرحلة هي الوسيلة لتقديم المشاهدات فيها تلتحم الرحلة المعنوية بالرحلة الحسية.

يقوم كتاب تخليص الإبريز على وصف الأيام التي قضاها رفاعة وصحبه في باريس بكل ما فيها بدقائقها وتفصيلاتها، ومن هنا فقد سعى لأن يأتي وصفه شاملاً وكاملاً، في حين يأتي كتاب أديب لطه حسين يحكي حكاية أحد الأدباء الذين كان لهم رغبة شديدة في الأدب وبناء عليه فهو يلتحق ببعثة الجامعة المصرية إلى باريس، وقبل أن يصل إلى تلك البلاد يبدأ حياة جديدة.

أول ما يراه القارئ وهو يقرأ الكتاب سيطرة ضمير الغائب في وصف الكاتب على ما حوله وما يراه، وهو ما يعني الفصل الحاد الذي كان يشعر به رفاعة تجاه الفرنسيين وما يراه حوله من مظاهر حتى ولو كانت مظاهر تقدم وجمال، وعلى هذا فهو يلتزم موقف الرحالة الذي يكتفي بالتقاط المشاهد أمامه دون أن يشعر أنها تعنيه أو أنه جزء منها، فهو يصورهم من الخارج وهو ما يوحي بالموضوعية والنقل والتجرد الذي سيوصلنا إلى الملاحظة الثانية، وهي المقارنة الشديدة بين ما يراه من مظاهر اجتماعية وما يحمل داخله من مخزون معرفي ثقافي عربي، وكأنه لا يستطيع أن ينفك عن ذاته وهو في داخل هذه الحال الثقافية المحيطة به التي ارتحل لأجلها والمسيطرة على المشهد أمامه. فكل ما أشار إلى موقف أو قضية ذكر ما يؤيد هذا المذهب عند العرب أو يخالفه، فالحديث عن الوفاء والمروءة يستدعي عنده موقف الخوارزمي من الصاحب ابن عباد، موقف الحرص على التميز في عملهم يستدعي عنده قول ابن دريد، ونادرة وحين يتحدث عن محبة أهل باريس للسفر والتنقل يستدعي قول الحاجري، فهو يفاجئنا بأنه لا يذكر، قد يصف موقف الفرنسيين بالتشنيع أو يصفه أحيانًا بأنه موقف العرب الصحيح إذا أعجبه. وكأن المقابلة لدى رفاعة مقابلة بين ثقافتين ثقافة عريضة تتصل بوجدانه وقلبه وهي الثقافة العربية وثقافة أخرى تتصل بعقله لرتحل إليها، وليس سرًا أن هذه المقارنات كانت في الغالب لصالح العرب الثقافة الأصلية. بل يتجاوز ذلك لإصدار الأحكام القاطعة على ما يراه أمامه من مشاهد يشعر أنها لا تناسب مع ذوقه فتجده لا يتردد أن يقول: «ومن خصالهم الرديئة» (الطهطاوي،1993، ج2، ص153)، «ومن عقائدهم القبيحة» (1993، ج2، ص154)، بل أبعد من ذلك حين يجمل القول في باريس بقوله: «وبالجملة فهذه المدينة، كباقي مدن فرنسا وبلاد الإفرنج العظيمة، مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والاختلالات» (1993، ج2، ص154).

هذا الذوق الذي انطلق منه في الحكم على ما يراه أمامه تكون من خلال ثقافته الأزهرية الأولى التي شكلت الأساس التي أنشأ عليها منظومته المعرفية، وهو ما يعين أن ذلك التجرد الذي حاول أن يظهر به لم يكن دقيقًا بناء على خلفيته الثقافية التي أسسها من قبل، وهنا يتبين لنا أن رائد التنوير العربي الأول لم يكن شخصية مستلبة أمام الثقافة الغربية وإنما ظهر بوصفه شخصية علمية كبيرة استطاعت أن تتماسك أمام باريس وأهلها، فلم يكن رفاعة الطهطاوي في وصفه لباريس بذلك للمنجذب الواقع في حبها وحب أهلها حبًا غير واعٍ، وكما لم يكن بعيدًا عن ذاكرته وثقافته العربية بل صادرًا عنها ومتخذًا إياها الأساس المعرفي الذي يحاكم الأشياء من خلاله بالإضافة إلى عقله الكبير، وهو ما يعني أن رفاعة قد تجاوز في موقفه من الغرب المواقف النمطية التي تصنف عادة إلى مواقف ثلاثة: القبول الكامل، والرفض الكامل والتوفيق بين هذا وذاك، إلى أن يكون منظومة ثقافية تهضم باريس والباريسيين في داخلها لتقدم شخصية حضارية مستقلة هي رفاعة الطهطاوي العربي للمسلم المستنير.



ترجمة وتعريب العلوم ضرورة حتمية .. أين نحن منه؟



أ.د. عبدالله بن محمد الشعلان

قسم الهندسة الكهربائية - كلية الهندسة

أستاذ كرسي الزامل لترشيد الكهرباء

جامعة الملك سعود - الرياض

لقد تمكنت اللغة العربية منذ الأزل من أخذ مكانتها اللائقة بها بين اللغات العالمية الحية في مجالات العلوم والتقنيات الحديثة بجلب مكانتها السامية التي أحرزتها وتبوأتها عبر تاريخها الطويل في مجالات العلوم الدينية والشرعية، وفي مضامير الشعر والأدب والتاريخ والجغرافيا، ناهيك عمّا وصلت إليه في ميادين الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والصيدلة. وعلى هذا الأساس يطالب الكثير من أساتذة وطلبة كلياتنا العلمية في جامعاتنا العربية بضرورة تدريس المواد العلمية باللغة العربية نظرًا لكونها لغتهم الأم التي يسهل بواسطتها إيصال المعلومات تعليمًا وتعلمًا وتلقينا وتلقيًا. ولا يزال التعليم في كلياتنا العلمية مثل الطب والهندسة وتقنيات المعلومات وبقية العلوم كالفيزياء والأحياء والكيمياء والرياضيات ينهج حتى الآن نحو اللغات الأجنبية التي هي لغاته الأصلية.

ولعل من المنطق أن أقصر بل وأفضل طريقة لتوصيل المعلومات إلى الطالب العربي هي استخدام اللغة العربية، لذا لو قامت حركة جادة لترجمة العلوم وتعريبها والتأليف فيها لتمكنت اللغة العربية من ترسيخ وتعظيم مكانتها اللائقة بها بين اللغات العالمية الحية في مجالات العلوم والتقنيات الحديثة بجلب مكانتها السامية التي أحرزتها وتبوأتها عبر تاريخها الطويل في مجالات العلوم الدينية والشرعية، ناهيك عمّا وصلت إليه في ميادين الشعر والأدب والتاريخ والجغرافيا والرياضيات والفلك والطب والكيمياء والصيدلة.

فإذا نظرنا لعمليتي الترجمة والتعريب كمنطلق لتحقيق هذا المطلب لوجدنا أنهما لفظان متلازمان، فالمترجم إلى العربية لا بد له أن يصادف ما يصعب عليه تعريبه في المصطلحات العلمية والمسميات التقنية في لغاتها الأصلية، ففي مجال الكيمياء مثلاً وقف المترجمون حيارى أمام أسماء معظم العناصر الكيميائية ولم يكن أمامهم من مخرج لتعريبها، فدخلت إلى العربية كلمات مثل: الكوبالت ولنيتروجين والمغنيسيوم والأكسجين والهيدروجين ومئات غيرها. وفي ميادين الطب والصيدلة ظهرت لنا كلمات معربة مثل: الأسبرين والبنسلين والهيموجلوبين، وحدث

نفس الشيء في ميادين الرياضيات والفيزياء والحاسوب وغيرها من العلوم البحتة نتيجة للغزو الهائل من الصناعات والاختراعات والابتكارات التي تنهال علينا وتترى حولنا من كل حدب وصوب.

كما أفادت اللغة العربية من الترجمة والتعريب مما زادها تألقًا وثراءً وتوسعًا وانتشارًا وعالميةً وثراء، حيث إن اللغة العربية لغة مرنة وسلسة وطيعة تقبل الألفاظ الأجنبية والمصطلحات التقنية وذلك لسهولة النحت والتصريف والاشتقاق والقياس فيها، بيد أنه لا يتم القيام بعملية التعريب إلا عند الحاجة والضرورة. لذا يستحسن عند تعريب الألفاظ والمصطلحات الأجنبية أن يراعى ما يلي:

1 - يفضل التغيير ما أمكن في شكل المصطلح حتى يصبح موافقًا للصيغة العربية ومضاهيًا لها، فمثلاً عندما ترجمت كلمة: تلفزيون إلى العربية وأصبحت (الرائي أو المرناة) لم تجد هذه الكلمة العربية قبولاً مستساغًا بين أوساط الناس فكان لا مندوحة من تعريب الكلمة الأجنبية مع بعض التغيير الذي يضاهي العربية فأصبح لدينا كلمة: تلفاز (وإن كانت غير مستخدمة على نطاق واسع). كما نجحنا في تعريب كلمة: تلفون لتصبح: الهاتف (وإن كانت الأولى لا تزال مستخدمة كلفظها الأصلي) وكذلك: كمبيوتر إلى حاسب آلي أو حاسوب وكذلك راديو إلى مذياع. وعند تعريب المصطلح العلمي يمكن كتابته باللغة العربية بصيغة أو بنيوية متوافقة مع المحافظة على لفظه ومعناه قدر المستطاع، فمثلاً كلمة: تلفزيون عربت تلفاز، وكلمة: فيزيكس عربت فيزياء، وكذلك تكنولوجيا أصبحت: تقنية وماستر صارت ماجستير وكوليج: كلية، وبتروليوم: بترول، وهكذا، ناهيك عن أسماء الدول التي يعرفها القارئ ولا داعي لذكرها هنا.

2 - يجب اعتبار المصطلح المعرب عربيًا بحيث يخضع لقواعد اللغة ويجوز فيه الاشتقاق والنحت والتصريف وتستخدم فيه أدوات البدء والإلحاق مع مواءمته للصيغة العربية، وهنا بعض الأمثلة:

دكتور: يمكن جمعها جمع تكسير فتصبح: دكاترة.

بروتون، نيوترون: يمكن جمعها جمع مؤنث سالم فتصبح: بروتونات، نيوترونات.

أكسيد: يمكن اشتقاق فعل منها فتصبح: يتأكسد، أو جمعها: أكاسيد.

إلكترون: يمكن إلحاقها بأل التعريف فتصبح: الإلكترون (الإلكترونات) أو صفة (معدات إلكترونية).

3 - يجب تصويب الكلمات العربية التي حرفتها اللغات الأجنبية واستعمالها باعتماد أصلها الفصيح، فمثلاً كلمة: syrup أصلها العربي: شراب، وكلمة: alcohol أصلها العربي: الكحول، وكلمة: gas أصلها العربي: غاز، وكلمة: arsenic أصلها العربي: الزرنيخ، وكلمة: naphtha أصلها العربي: نفط، وكلمة: cave كهف، وكلمة: guide قائد، وهكذا.

4 - ثمة كلمات أجنبية دخيلة (وما أكثرها) اقتحمت واخترقت لغتنا العربية دونما استئذان فاستباحت ساحتها وفرضت نفسها عليها واحتلت مكانًا بين مفرداتها، ويُعدُّ هذا أحد عيوبنا في السماح لها والتغاضي عنها بل والترحيب بها ومن ثم استخدامها دونما وعي أن في العربية معاني ومترادفات تحل محلها وتغني عنها، فخذ على سبيل المثال: ماراثون: سباق، كود: نظام، لوبي: تأثير، كلاسيكي: تقليدي، رومانسي: عاطفي، دراما: مشكلات نفسية وعاطفية، كوميديا: مرح، تراجيديا: مأساة، كنترول: تحكم، تكنولوجيا: تقنية، إلى جانب مسميات مستجدة أخرى لا بد من إيجاد صيغ ومعان أو مرادفًا لها مثل: مول وجاليريا وبلازا، إلخ.

ولعل من قبيل التقدير والاعتراف بالفضل والامتنان أن نذكر بعضًا من الجهات على سبيل المثال لا الحصر التي كان لها دور في مجالات الترجمة والتعريب وتوحيد المصطلحات، وهي:

1 - هيئات التقييس (للمواصفات القياسية): ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الهيئة السعودية للمواصفات والمقاييس والجودة وهيئة التقييس الخليجية والشعبة القومية المصرية للمواصفات والمقاييس وهيئة المواصفات والمقاييس العربية السورية حيث دأبت هذه الهيئات الرسمية المعنية بالتقييس على ترجمة الكثير من المواصفات القياسية الصادرة من الهيئة الكهرتقنية الدولية (IEC) لشتّى أنواع السلع الغذائية والمنتجات الصناعية والتقنية وتم مراجعتها وتدقيقها من قبل لجانها الفنية المتخصصة. وحرصًا من تلك الهيئات على إنجاح عملية ترجمة المواصفات القياسية فقد سعت إلى إلحاق كل مواصفة بقائمة من المصطلحات الفنية، وكان لها تعاون وتنسيق في هذا المجال مع دول عربية أخرى في مجال تعريب المصطلحات الفنية وتوحيدها، ولم يقتصر دور تلك الهيئات عند هذا الحد بل تم إيصال تلك المصطلحات المعربة إلى موقع الإلكتروبيديا (Electropedia) الخاص بالمصطلحات التقنية العالمية (IEV) التابع للهيئة الدولية الكهرتقنية (IEC) لتصبح ضمن مصطلحات مترجمة لعشر دول أوروبية أخرى.

2 - الجامعات العربية: أنشئ في أغلب جامعاتنا العربية أقسام متخصصة في اللغات والترجمة ومراكز للترجمة، وهي بلا شك تقوم على عاتقها ضمن خططها الدراسية وبرامجها العلمية في حل المعضلات وإزالة العقبات التي تقف في وجه طلاب الدراسات العليا في الكليات العلمية التي يرونها عائقًا دون كتابة رسائلهم (للماجستير والدكتوراه) باللغة العربية لغياب ترجمات معتمدة وموثوق بها للمفاهيم التقنية والمصطلحات العلمية. كما تسعى تلك الجامعات عبر جهود الترجمة إلى إثراء المحتوى العلمي والثقافي في التخصصات العلمية في الجامعات من خلال تعريب الكتب والمراجع العلمية المتخصصة وترجمة الدوريات العلمية والأبحاث المتميزة الصادرة في الجامعات إلى اللغات العالمية الأخرى.

3 - مكتب تنسيق التعريب: ومقره في مدينة الرباط بالمغرب وهو تابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وله نشاط مشهود في إصدار المعاجم اللغوية وتعريب المصطلحات التقنية مُعينًا ومُساندًا في هذه الجهود نحو إنهاء تباين وتشتت المصطلحات والمترادفات في الدول العربية وساعيًا نحو تقريبها وتجانسها وتوحيدها، وهو مجال بذلت فيه المنظمة وجهازها المتخصص (مكتب تنسيق التعريب)، مجهودات متميزة، لتمكين اللغة العربية من استعادة دورها في النهضة العلمية، والتعبير عن كل المنجزات الحضارية والتقنية في كل مناحي الحياة المعاصرة نحو إيجاد المقابلات العربية لأدق المصطلحات العلمية والتقنية الجديدة، والعمل على تنسيقها وتوحيدها وإقرارها في مؤتمرات التعريب، التي يعقدها المكتب، والتي تشارك فيه كل الدول العربية.

4 - المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر: وهو جهاز متخصص مقره دمشق، تابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، يقوم بتحقيق أهدافه وأداء مهامه في المساعدة على تعريب التعليم العالي والجامعي بفروعه وميادينه كافة في الوطن العربي، بما في ذلك تأمين حاجات التعريب من المراجع والكتب والدراسات والبحوث والمستخلصات ترجمة وتأليفًا ونشرًا وتوزيعًا، كذلك التعاون مع الجهات المختصة ومنها مجامع اللغة العربية، ومراكز البحوث، واتحاد الجامعات العربية وسائر الجهات المعنية الأخرى العربية والدولية، إلى جانب تنسيق مجهودات الترجمة والتأليف التي تتم في الوطن العربي وتنشيط تبادل الخبرات والمطبوعات بين المؤسسات العربية العاملة في هذا الميدان.

وأخيرًا، إن تعريب العلوم ليس هدفًا مستحيلاً أو مستعصيًا أو بعيد المنال بل أضحى مطلبًا وطنيًا ملحًا في بلداننا العربية وضرورة حتمية أملته ظروف عصر تتفتق فيه الإبداعات والابتكارات بشكل متلاحق وتحتدم فيه التغيرات التقنية والمعلوماتية على نحو مذهل، ولا يجمل بنا نحن أبناء اللغة العربية أن نقف مكتوفي الأيدي أو كمتفرجين وكأن الأمر لا يعنينا، كيف لا ولغتنا العربية هذه لغة ثرية في مفرداتها غنية في اشتقاقاتها جزلة في مدلولاتها ومعانيها شرفها الله عزّ وجلّ بأن جعلها لغة كتابه الكريم الذي أنزله على أشرف الخلق أجمعين، إذ يقول عز من قائل: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وكذلك ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر: ٢٨)، وقوله عز من قائل: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا﴾ (طه:113)، وقوله أصدق القائلين: ﴿كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ (فصلت: 3). وقوله جل وعلا: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ (الشعراء: الآيات 193 - 195).



هل فارتيما أول حاج أوروبي إلى مكة المكرمة؟



د. علي عفيفي علي غازي

أكاديمي وصحفي

يعتقد البعض أن أول حاج أوروبي إلى مكة المكرمة، هو الرحالة الإيطالي لودوفيكو دي فارتيما Ludovico di Varthema. إلا أنه من الصعب أن نتأكد إذا ما كان فارتيما حقيقة هو أول رحالة أوروبي يُغامر باختراق الصحراء العربية.

جون كابوت

فقد ادعى الرحالة البرتغالي جون كابوت John Cabot، أو كابوت الأكبر The Eder Cabot، أنه وصل مكة المكرمة في عام 1480. وسلطتنا الوحيدة على ادعاءه، هي مراسلة لسفير دوق ميلانو في لندن "رايموندو دي سونسينو Raimondo di Soncino" بتاريخ 18 ديسمبر 1497. وفقًا لما قاله جون كابوت من أنه قد زار مكة المكرمة في مناسبة سابقة، وقد تحدث إلى تجار التوابل بها. وهذا ليس الأكثر إثارة للاهتمام، ولم يكن الأكثر مناقشة في رحلات كابوت، وقد أصبحت صحتها مقبولة إلى حد ما بشكل غير نقدي. رفض المؤرخ الأمريكي هاريس Harrisse ذلك في البداية، وكان ذلك على أساس أنه في القرن الخامس عشر، كما في القرن التاسع عشر، لم يتمكن المسيحيون حتى من الاقتراب من مكة المكرمة، واقترح أن الإشارة قد تُشير فقط إلى رحلة إلى الجزيرة العربية، وفي عمله اللاحق قبل هاريس زيارة كابوت لمكة المكرمة، وكان مهتمًا بإثبات أن الرحلة يجب أن تكون قد تمّت بعد عام 1476، حيث مكنت الإقامة المستمرة لمدة خمسة عشر عامًا في فينيسيا Venice كابوت من الحصول على الجنسية الفينيسية، ولكن قبل وصوله إلى إنجلترا في حوالي عام 1490. اقترح البروفيسور "ج. ا. ويليامسون J. A. Williamson" ذات مرة، وبشكل غير مباشر، أن المعلومات قد تكون مشوشة قليلاً، لكنه ومنذ أن ذكرها من دون أي مؤهلات، فقد أصبحت حقيقة في مقالة عن كابوت في الطبعة الأخيرة من الموسوعة البريطانية Encyclopaedia Britannica.

حجة هاريس الأصلية بالكاد تحتاج إلى أن تُؤخذ على محمل الجد، حيث إن كابوت قد يكون سافر إلى مكة المكرمة مُتخفيًا مثل الكثير من المسيحيين الآخرين. ومثل هذه المغامرة كانت دائمًا خطرة، ولكنها ليست دائمًا على حد سواء، كما يظهر في العصر الحديث من سلوك السلطات التركية تجاه هيروجرونيه Hurgronje. ربما في وقت كابوت كانت أقل خطورة بكثير مما جاء فيما بعد، حيث إنه وبعد أن جعلت أنشطة البرتغاليين العرب يشتبهون في المسافر الأوروبي من كونه جاسوسًا إضافة إلى كونه مشركًا. وحتى لو كانت جنسيته الفينيسية قد أصبحت معروفة، ربما كان لدى كابوت القليل ليخاف منه؛ إلا إذا أصبح إيمانه مشكوكًا به، وكان هناك العديد من المرتادين الإيطاليين لهذا الطريق قبل أن يتم اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح The Cape Route إلى الهند، فإن الأوروبي الذي تعلّم كل شيء هناك ليعرف عن تجارة التوابل لا يزال لم يفعل شيئًا ليُسلي Divert عن البلدان المسلمة، وبالتالي ليس هناك سبب لاستياء الحكام من وجوده. تجربة فارتيما Varthema بعد سنوات قليلة تعتبر كاشفة، وكانت شخصيته الحقيقية معروفة لدى البعض، ومشتبه بها من قبل آخرين، لكنه لم يكن في خطر وشيك حتى وصل إلى عدن، حيث وردت أخبار عن هجوم برتغالي وقع مؤخرًا على سفن الشحن العربية.


جون كابوت


بيدرو دي كافيلها

وليس هناك ما يدعو للشك في أن "بيدرو دي كافيلها" قد وصل مكة المكرمة والمدينة المنورة. وقد تم وصف وشرح رحلاته من قبل "فرانسيسكو الفاريس Francisco Alvares"، والذي كان قسيسًا للسفير البرتغالي.

بيدرو دي كافيلها

وفي عام 1487 أرسل يوحنا ملك البرتغال الرحالة "بيدرو دي كافيلها Pedro de Cavilha" في محاولة لاكتشاف ما إذا كان بالإمكان سلوك طريق بحرية إلى الهند من خلال البحر الأحمر مارًا بشواطئ بلاد العرب الجنوبية، وبعد إتمام تلك الرحلة أرسل إلى بلاد الحبشة في رحلة العودة. وقد استقر هناك وأصبح من الأغنياء الذين وثق بهم ملك الحبشة وعظماء مملكته، وقد مات بعد ثلاثين عامًا بعد أن ظل يعيش في سلام ووفاق مع أصدقائه الأحباش.

وليس هناك ما يدعو للشك في أن "بيدرو دي كافيلها" قد وصل مكة المكرمة والمدينة المنورة. وقد تم وصف وشرح رحلاته من قبل "فرانسيسكو الفاريس Francisco Alvares"، والذي كان قسيسًا للسفير البرتغالي، والذي كان في إثيوبيا في الفترة ما بين عامي 1520إلى 1526. حيث كان " كافيلها" يعيش هناك لمدة ثلاثين عامًا، بعد أن رفض السماح له بمغادرة البلد من قبل الأباطرة المتعاقبين. استفادت السفارة كثيرًا من معرفته باللغات والأخلاق الإثيوبية، ولذلك الفاريس، والذي هو ملاحظ جيد، والذي كان أيضًا مُجاهرًا بإيمانه يجب أن يكون قد عرفه جيدًا. لذلك، هناك سبب وجيه لتصديق سردية الرحلة، والفاريس أكد بوجه خاص ثقته في " كافيلها"، الذي كان قد قدم التفاصيل بنفسه. إلى جانب أن القصة معقولة في حد ذاتها ومقبولة، وعدد قليل من المسيحيين الأوروبيين الذين حاولوا الوصول إلى مكة المكرمة يُمكن أن يؤهلوا أفضل للنجاح. " كافيلها" يعرف جيدًا اللغة العربية، وكان قد ذهب في بعثتين إلى المغرب. كما تم اختياره ورفيقه "ألفونسو دي بايفا Afonso de paiva" من قبل ملك البرتغال للتحقيق في طرق التوابل، والبحث عن "بريستر جون Prester John" فقط عندما تخلى المبعوثون السابقون عن المحاولة في القدس على وجه التحديد، لأنهم لا يعرفون اللغة العربية. الفاريس، في الواقع، لاحظ أن " كافيلها" يعرف كل اللغات، المسيحية، الاسلامية، والوثنية Pagan. وعلاوة على ذلك، لديه الكثير من الخبرة من رحلات عيد الفصح قبل أن يذهب إلى المدن المقدسة. ذهب هو ورفيقه أولاً إلى الإسكندرية والقاهرة في هيئة التجار، ثم رافق مجموعة من المغاربة إلى الطور Tor وسواكن Suakin وعدن Aden. وهناك انفصلوا عن بعضهم البعض، حيث ذهب "بايفا" إلى إثيوبيا، بينما انتقل " كافيلها" إلى كانانور Cananor، كلكتا Calicut، جوا Goa، وسوفالا sofala، وهرمز Ormuz. وعندما عاد إلى القاهرة ليُحافظ على وعده باللقاء مع "بايفا"، وجد أن الأخير قد توفي. كان " كافيلها" على وشك أن يُغادر إلى البرتغال عندما التقى اثنين من اليهود اللذين جلبا تعليمات من ملك البرتغال. وامتثالاً لهذا فقد كتب تقريرًا عن ما وصل إليه في استكشافاته حتى الآن، وأرسله إلى البرتغال على يدي أحد اليهوديين، بعد ذلك رافق اليهودي الآخر عائدًا إلى هرمز مرة أخرى، حيث افترقا، بعد ذلك ذهب " كافيلها" إلى جدة ومكة المكرمة والمدينة المنورة وجبل سيناء Mount Sinai، وعن طريق جبل الطور وزيلع Zeila، إلى إثيوبيا حيث - وعلى حد علمنا- قضى بقية حياته هناك.

وفي عام 1520 حاولت بعثة برتغالية القيام برحلة خطرة إلى الهضبة الحبشية. وذكر رئيس تلك البعثة أنه تكلم مع دي كافيلها De Cavilha الذي أخبره أنه قد دخل كلا من مكة والمدينة، ونحن لا يهمنا إذا كانت هذه القصة حقيقية أم لم تكن، إذ إنه على فرض إتمام تلك الرحلة، فإن هذا الخبر المنقول عن رئيس البعثة هو كل ما وصل إلينا، وذلك لأن دي كافيلها، لم يكتب شيئًا، ولم يترك أي شاهد على رحلاته.

فون هارف

أما الرحالة البرتغالي أرنولد فون هارف Arnold Von Harf فقد كتب الكثير عن رحلاته، وعلى الرغم من وفرة المادة التي كتبها إلا إنه لم يستطع أن يُقنع القراء أنه وصل حقًا إلى الهند وسيلان، أو أنه اخترق مناطق أواسط أفريقيا، أو أنه قد اكتشف حقًا منابع النيل، وتابع جريان النهر من هناك حتى القاهرة، أو أنه قطع فيافي وصحاري بلاد العرب كما يدعي، فقد ارتكب أخطاء فادحة، وتخبط في سرد المعلومات والأوصاف، فلم يستطع أن يُقنع الأجيال التي صادفت من الأسرار والأعاجيب أقل مما صادف. ولكنه رغم ذلك يظل أول من يخترق صخب الخرافات والخوف الذي كان يُغلف أواسط وقلب بلاد الإسلام ويخفيه عن عيون الأوروبيين. وإن كل ما نعرف عن هذه المغامرة، التي قام بها بمرح وسعادة ودهاء. ونحن لا نعرف تمامًا من أي بلد من إيطاليا قد أتى هذا الرجل، فهو يدعي أنه من بولونا في مقدمة كتابه، ثم يعود ويُشير إلى نفسه بأنه روماني. وهو يدعي أنه طبيب. ومع ذلك فهو يذكر بقليل من الأسى والأسف أنه قد ترك وراءه زوجة وأطفالاً يمر على ذكرهم مر الكرام، ثم يخبرنا بشيء من التواضع أنه ليس لديه شيء من المواهب، ولكنه لا يخلو من النزر اليسير منها، ومع ذلك فإن طبيعة ملاحظاته تدل على الذكاء والثقافة، وهو يستعمل مهارته كجندي، ولربما تعلم الفنون وهو في خدمة بعض الشخصيات في إيطاليا. وأما الصفات التي جعلته يتأكد من الحقائق بنفسه ومن الأمكنة، ومن طبيعة السكان ومختلف الحيوانات وأصناف الأشجار المثمرة، والأشجار ذات الروائح العطرة، في مصر وسورية وبلاد العرب وبلاد العجم والحبشة، وهو على يقين أن رؤية الشيء بالعين أفضل ألف مرة من الاستماع عنه من الآخرين.

لقد سافر "فون هارف" إلى الإسكندرية وإلى القاهرة التي وصفها أنها صغيرة الحجم، وبعدها أكمل رحلته بحرًا إلى بيروت، ثم برًا حتى دمشق فقال: "لا أستطيع أن أصف جمال وامتياز هذه المدينة". وبقي بها شهرًا بعد شهر، وتعلم اللغة العربية، واستعد لاستئناف الرحلة جنوبًا، ثم أمن لنفسه مكانًا في القافلة الذاهبة إلى مكة، بعد أن عمل على عقد عرى الصداقة مع أحد زعماء المماليك بما بذله من الهدايا والتودد. وهكذا عينوه حارسًا من حراس القافلة، ولم يتزعزع عندما طُلب منه اعتناق الدين الإسلامي، فقد كان ابن النهضة الإيطالية البار، في ذلك الزمن الذي تألق فيه الترف والذكاء. وعندما أصبحت المسيحية تحت رعاية آل مديتشي وغيرهم من الأمراء المستنيرين، فلم يكن ليتردد عند اعتناق دين جديد، وعندما طلب منه اختيار اسم اختار اسم "جونه".

يزعم "فون هارف" أنه غادر القاهرة في يوليو 1497، وذهب برًا إلى عدن، مارًا بمكة المكرمة في طريقه. وهذا ادعاء فريد للأوروبيين ليقوموا به، ولكنه لم يكن مقبولاً دائمًا. القصة تستحق دراسة متأنية. "فون هارف"، مثل الكثير من المسافرين في العصور الوسطى، يُمكن تصديقه في بعض الأحيان، ولكن ليس دائمًا. وليس هناك ما يدعو للشك في أن أجزاء كبيرة من كتابه صحيحة إلى حد كبير، ولكنها تحتوي أيضًا على الكثير من نسج الخيال، والخرافات ووحوش البحر وما شابه ذلك. وقد شكلت رحلته العربية جزءًا من جولة دائرية في الشرق تبدأ وتنتهي في مصر. يقول إنه خرج من كولون Cologne في نوفمبر 1496، وذهب أولاً إلى إيطاليا ثم أبحر من البندقية إلى الإسكندرية، وذهب إلى القاهرة وجبل سيناء. ويطلب منا أن نُصدق أنه بعد ذلك اجتاز كلا من شرق شبه الجزيرة العربية برًا إلى عدن، وأنه أبحر إلى سقطرى وسيلان، وأنه زار الهند ومدغشقر، وتسلق جبال القمر، ووجد منابع نهر النيل، الاتجاه الذي اتبعه عائدًا إلى القاهرة. ثم عاد إلى أوروبا عبر فلسطين وسورية وتركيا.

باستثناء بعض الاشتباه حول التواريخ والمسائل البسيطة،

فإن سردية "فون هارف" تُعتبر ذات مصداقية على الأقل حتى مغادرته سيناء إلى مكة المكرمة، ويُصبح موثوقًا به مرة أخرى مع وصوله إلى فلسطين، ولكن لا يمكن توقع أن يُصدّق أحد زيارته للهند، أو رحلته إلى نهر النيل، يكفي أن نقول إنه تم يحتو فقط في هذا الجزء على هراء وروايات غير حقيقية وغير قابلة للتصديق، لكنه أيضًا يكشف عن المفاهيم الخاطئة عن جغرافية المحيط الهندي، وينص على أن منابع النيل هي رحلة لمدة 72 يومًا من القدس!

إذا كنا لا نؤمن برحلة "فون هارف" للحج إلى مكة المكرمة، يُمكننا أن نفترض أنه ذهب من مصر إلى فلسطين، لكنه أدرج روايات خيالية للرحلة من شأنها أن تُعيده مرة أخرى إلى نقطة البداية، حيث يُمكنه أن يستأنف رواية ذات مصداقية، إذا كنا نعتقد في ذلك، يجب علينا أيضًا أن نعتقد أنه بعد وصوله إلى عدن، أو ربما سقطرى، عاد إلى مصر بطريق لم يكشف عنه، وفضل التظاهر بأنه أجرى رحلة أطول بكثير، وليس مجرد إضافة إلى سفره الحقيقي، يبدو الأول أكثر احتمالاً، ولكن الأدلة القاطعة لا يُمكن أن تُتاح إلا من التفاصيل التي يعطيها لرحلته في الجزيرة العربية.

في البداية، يبدو أنه ارتكب خطأ حول الاتجاه الذي كان يُسافر إليه: يجب أن يكون جنوب أو جنوب شرق بمجرد أن يمر برأس خليج العقبة، ويتحدث عن السفر شرقًا لمدة أربعة أيام من الطور إلى "نيجرا Negra"، أيًا ما كان، فإنه لا يذكر أي تغيير في الاتجاه، ويصف البحر الأحمر كفرع غربي من المحيط الهندي، فإن تقديراته للوقت المستغرق قصيرة للغاية، وهو فقط ستة وعشرين يومًا من وقت السفر الفعلي بين القاهرة ومكة المكرمة، في حين أن قوافل الحج عادة ما تستغرق ما يقرب من أربعين يومًا، ويدّعي أنه أنجز الرحلة من مكة المكرمة إلى عدن في ستة وأربعين يومًا، غياب أسماء الأماكن، التي يُمكن التعرف عليها لافت للنظر، بعد مغادرته الطور، ذكر عشر مدن في شبه الجزيرة العربية، من بينهم مكة المكرمة، وهي الوحيدة التي أعطاها اسم معقول، في حين أنه ادعى أن عدن اسمها "ماداش"، ربما الاسم الذي عرفها به بطليموس، والباقي لا يُمكن تحديده على نحو مرض، على الرغم من أنه انضم إلى قافلة الحج في الطور، ومن ثم من المفترض أن يمر من خلال المدينة المنورة فإنه لا يُشير إليها مطلقًا، إلا من خلال اسمها قبل الإسلام، يثرب، وفيما يبدو أنه نقلها عن الجغرافيين العرب الكلاسيكيين مع نوع من التحريف قليلا، حيث أورنها في كتابه (تريبا).

كما أن وصفه لزيارته لمكة المكرمة غريب جدًا، على الرغم من أنه كان يُسافر صراحة كمسيحي، وأنه وعدد من المسيحيين واليهود الآخرين رافقوا قافلة الحج الشامي حتى كانوا على بعد حوالي ميلين ونصف (نصف ميل ألماني)، وعلى مرأى من مكة المكرمة، ومن اللافت للنظر أنه يشير إلى السماح للمسيحيين بالبقاء مع الحجاج بعد الإحرام، أو ارتداء رداء الحج، والتي تتم في أبيار علي بعد مسيرة يوم واحد جنوب المدينة المنورة، وأنه من الغريب استمرار أنه لا ينبغي أن يسمح له برؤية مكة المكرمة اطلاقًا، ولو حتى من الخارج، ومع ذلك، فقد تحمل المملوك مرغام، وهو أحد المسيحيين المرتدين عن الإسلام، الخطر الهائل المتمثل في أخذه إلى المدينة متنكرًا بشكل مناسب، ومكة المكرمة تلك المدينة الواقعة بين جدران صخرية قاحلة في واد اتساعه حوالي نصف ميل، تبدو إلى "فون هارف" مدينة ممتعة جدًا، وتحيط بها حدائق جميلة من الأشجار مع الفاكهة النادرة، وإلى جانبها نهر عميق وكبير ينحدر جنوبًا إلى المصب في البحر الأحمر، والحقيقة أن مثل هذا النهر لا وجود له في أي مكان بالحجاز، على الرغم من أن المسافرين الأكثر موثوقية في الجزيرة العربية في بعض الأحيان يخطئون ويعتقدون أن مجرى السيل نهر، في مكة، ومع ذلك، لا تتدفق تيارات جارفة بجانب المدينة، ويُضيف "فون هارف" إن المسجد: "بُني كمكان ذو مكانة رفيعة على الأرض"، وهي ملاحظة غريبة لمن رأى مآذن القاهرة والمساجد في بلدان الشام، بالنسبة لارتفاع الكعبة هو فقط حوالي 50 قدمًا، والجدار المحيط حوالي 25 قدمًا، وهو يُخبرنا أن جميع من دخلوا كاشفو الرأس وعرايو القدمين، وهم يجب أن يكونوا عراة الرأس لو كانوا يرتدون الإحرام، ولكن ليس بالضرورة أن يكونوا حفاة القدمين، مشط القدم يجب أن يكون مكشوفًا، ولكن الحاج في الغالب يرتدي صندلاً، واصلوا إلى "الطرف الشرقي للكنيسة" حيث كان قبر محمد، الكنيسة "(كيرش) هي كلمة غريبة تطلق على الفناء المفتوح الذي يحيط بالكعبة، أما بالنسبة للمقبرة، فإن السيد (ليتس) يلاحظ أن الكعبة تبدو مختلطه مع قبر محمد في المدينة المنورة، ومن الملاحظ كم كان هذا الخطأ شائعًا، كل التشابه هو أن الكعبة تقف في الوسط، وليس في الطرف الشرقي من ساحة الفناء، وارتفاعها حوالي 50 قدمًا وطولها 40 قدمًا واتساعها 33 قدمًا، (فون هارف) أعطى قياسات المقبرة التي رآها كالآتي 5 في 10 في 4 أقدام.

في الحقيقة هذا الوصف يبدو رواية مختلطة للمدينة، ضواحيها تستحق الثناء أفضل من تلك التي في مكة، كتب السيد "إلدون روتر" أن المنطقة الواقعة بين المدينة المنورة وحراء Harra "مزروعة بكثافة" من أشجار النخيل في ظل زراعة الذرة والخضار، هناك مجرى مائي يمر على طول الجدار الجنوبي، ومن خلال الضواحي الشرقية، المسجد النبوي، الذي تم توسيعه مؤخرًا من قبل قايتباى من المحتمل أنه أكثر إبهارًا للزائر من الحرم في مكة بارتفاعه، محمد دفن بالقرب من الزاوية الجنوبية الشرقية، وعلى الرغم من أن القبر ليس ظاهرًا للزوار، أخبر بيرتون أنه كان كتلة من الرخام، المرء كان يفترض فقط أن "فون هارف" قد سمع وصفًا للمدينة المنورة، وقبل به كوصف مكة المكرمة لأنه، مثل الكثير من معاصريه في أوروبا، كان يعتقد أن محمد دفن هناك، وأن قبره كان هدفًا للحج للمسلمين.

وليس من الضروري أن نأخذ في الاعتبار القليل الذي دونه "فون هارف" حول بقية رحلته العربية، إنه يشير إلى أربعة أنهار كبيرة، واحدة منها يصب في البحر في عدن، إلى مجتمعات المسيحيين الإثيوبيين، إلى مدينة ثلاثة وعشرين يومًا من السفر خارج مكة المكرمة، حيث "الكلدانية" (يفترض السريانية)، كما كانت تنطق ومدك سبأ Saba الذي كان خاضعًا لـ "الرب العظيم للهند".

قد تكون الأنهار، إلا في عدن، قد تم تفسيرها على أنها سيول سقطت على الوديان، ولكن المسيحيين والمتحدثين السريانيين بالتأكيد ليسوا على حق، ويقترح السيد ليتس هذا بواسطة الرب في الهند يعني الكاهن يوحنا هو المقصود حقًا، ومع ذلك، فإن البيان غير صحيح، في هذا الوقت كان الجنوب الغربي للجزيرة العربية مستقل تمامًا عن إثيوبيا.



لودفيكو دي فارتيما

لودفيكو دي فارتيما

وفي عام 1503 رحل إلى الإسكندرية شاب صرّح أنه ينوي القيام برحلة تعتبر من أشق وأصعب أنواع الرحلات التي نسجها خياله، وطغت على أفكاره، فهذا الرجل كان ينوي أن يكون أول رجل مسيحي يتجه إلى مكة المسلمة، وعندما غادر إيطاليا لم تكن تلك الفكرة قد استحوذت عليه، بل يبدو أنه بدأ بالتفكير بتلك المغامرة، عندما رأى الفرصة مناسبة لتحقيقها، والأمر الأكيد هو أن هذا الشاب المدعو لودفيكو دي فارتيما Lodvica Di Var Thema كانت تنتابه بعض الهواجس، وكان يتوق إلى القيام بشيء جديد، كما يتوق الظمآن للماء العذب.

وفي 8 أبريل 1503 انطلق حوالي أربعون ألفًا من الحجاج في الصباح الباكر تكتنفهم أصوات الجمال وصرخات سائقي الإبل والغبار المنطلق ليملأ جو ذلك النهار الربيعي، وكان فارتيما يراقب كل شيء، وبرفقته ستون حارسًا مثله، وهو ممتط صهوة حصانه، وكانت القافلة تسير بشكل متعرج ملتو وبدأت تلك الحركات المعقدة في جانبه وخلفه والتي أكدت له أخيرًا أن مغامرته الحقيقية قد بدأت وأصبحت في حيز الوجود والتنفيذ.

المصادر والمراجع

• صبري عطا الله: قافلة الحبر الرحالة الغربيون إلى الجزيرة العربية والخليج (بيروت: دار الساقي، 1994)، ص 49-50.
• جمال محمود حجر: الرحالة الغربيون في المشرق الإسلامي في العصر الحديث، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2008)، ص 19-29.
• نقولا زيادة: الجغرافية والرحلات عند العرب، (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1987)، ص 241-242.
• أحمد عبد الفارس: "الرحالة الغربيون في شبه الجزيرة العربية أهدافهم وغاياتهم"، في كتاب دارة الملك عبد العزيز: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية الجزء الأول، (الرياض: دارة الملك عبدالعزيز، 2000)، ص 471-476.
• Beckingham C. F.: "Some Early Travels in Arabia", The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, No. 2 (Oct., 1949), pp. 155-176.



قلادة الإحسان

جاء في ترجمة الشيخ فالح الصغير السبيعي من أهل الزلفي (ت1359) وهو العالم الذي قضى جُلّ حياته بين العلم والتحصيل والدعوة والتدريس والقضاء، مُتنقّلاً بين أرجائها، برغم الصعوبات، وشدّة المؤونة، وضنك العيش في كتاب "عصارة الشهد في ذكريات الوالد عن الجد ص68 - 69" ما نصه (بتصرف):

ومن كرمه وسخائه رحمه الله أن حضرت زوجة جاره ذات مرة إلى زوجته أم عبدالله سارة الفايز رحمهما الله، فبكت عندها بكاء شديدًا لا شعوريًّا، فقالت زوجة الشيخ: ما يبكيك؟

فأجابتها قائلة: عندي رغبة شديدة وأتمنى أن أحج هذا العام، فالقافلة ستسير اليوم أو غدًا، وأبو فلان (زوجها) رفض أن أحج، وأخشى على نفسي من الموت!! فقد كانت رحمها الله حريصة على الحج مع فقرها، وضنك عيشها، وضيق ذات يدها ويد زوجها- أدع المقارنة مع نساء العصر للقارئ الكريم- فسكتت زوجة الشيخ، فلما عاد الشيخ إلى بيته، أخبرته أم عبدالله الخبر، فذكر الله، وأشخص يتأمل، فلما صلى بالمسجد استدعى جاره، وقال: يا فلان تريدك معنا بالحج أنت وأم فلان، قال: يا شيخ والله إن نفسي تتقطع رغبة في الحج، ولكن والله لا أملك عشائي هذه الليلة، فكيف سأحج؟

قال الشيخ: قد اشتريت لك ذلولاً من مال عندي أمانة، وكتبته في ذمتي، لأنه لا يملك مالاً رحمه الله، وزادك عليّ، لكن تريدك معنا، فانطلق الجار فرحًا وبشر امرأته، فذهبا هو وزوجته وحجّا مع الشيخ.

ولأن الله يأبى إلا أن يكرم من أكرم ضيوفه، فلما عاد الشيخ من حجه باع الذلول (الناقة) بضعفي قيمتها.

كم تعجبت كثيرًا عندما قرأت هذه النادرة في طيات هذا الكتاب، ولا ينقضي العجب من كل تفاصيلها وأبعادها، فمن أدب وكياسة في الطلب من تلك المرأة التي عرضت حاجتها بطريقة تأبى النفس السوية رفضها، إلى امرأة استطاعت بكياسة وفطنة من نقل ذلك الطلب إلى زوجها، إلى رجل حكيم، بعيد النظر، مجرب، استطاع بكل سلاسة وذكاء من تلبية حاجة الزوجة وزوجها، دون أن يخدش لهما كرامة، مع ضيق ذات يده، وقلة موارده، ولكنها النفس الأبية التي تحيل شدائد الأمور إلى تجارة رابحة، ويجازف بمال دين عنده، وبوثقه على نفسه، ويبلغ العجب منتهاه (ولا عجب)، وهو إكرام الله المطلع على خفايا النفوس وسرائر الصدور، لهذا المحسن الأبي النبيل، وهو لذلك أهل وجدير، بأن يمكنه من بيع ناقته بضعفي ثمن شرائها.

إن العجائب في طيات بعض القصص لا تنتهي، وكذلك عجائب تدبير الله لعباده وإحسانه وإكرامه لهم، أكثر وأعظم من أن يحصيها بشر، أو يخطها قلم، أو يحويها سفر.

وصَدَقَ أبو حنيفة رحمه الله حينما قال:

الحكاياتُ عن العلماء ومحاسنهم أحبُّ إليّ مِن كثير من الفقه: لأنها آدابُ القوم وأخلاقهم.

وقال الجنيد: الحكايات جند من جنود الله عز وجل يقوي الله بها إيمان العباد، فقيل له: هل لهذا من شاهد؟ قال: قوله تعالى: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ ﴾ هود: 120.

وكذلك ما ذكره الإمام ابن القيّم عندما قال:

مفتاح حصول الرّحمة الإحْسان في عبادة الخالق، والسّعي في نفع عبيده.

أتذكر في هذا السياق مقولة الفيلسوف والكاتب الإنجليزي فرانسيس بيكون عندما قال:

الرجل الحكيم يصنع من الفرص أكثر مما يجد.



محمد بن عبدالله الفريح

الرياض @malfriah

شمس الأئمة أحمد محمد شاكر[1]
إمام أهل الحديث في عصره

(1309هـ/1892م 1377-هـ/1958م)



د. علي بن محمد العطيف

أستاذ الحديث والدراسات العليا

بجامعة الملك خالد

أبو الأشبال، من أئمة «علم الحديث النبوي» في العصر الحديث من أرض الكنانة. درس العلوم الإسلامية وبرع في كثير منها. فهو فقيه ومحقق وأديب وناقد. لكنه برز في علم الحديث حتى انتهت إليه رئاسة أهل الحديث في عصره. كما اشتغل بالقضاء الشرعي حتى نال عضوية محكمته العليا.

نشأة الإمام المحقق أحمد محمد شاكر:

ولد في 29 جمادى الآخرة سنة (1309هـ) الموافق 29 يناير (1892م) بعد فجر يوم الجمعة. وهي السنة نفسها التي ولد فيها الشيخ: محمد حامد الفقي مؤسس جماعة أنصار السنة المحمدية بمصر. وكان مولده بدرب الإنسية ¬قسم الدرب الأحمر بالقاهرة. وسماه أبوه «أحمد شمس الأئمة. أبو الأشبال».

ووالده هو الشيخ (محمد شاكر) من علماء الأزهر النابغين الذين برزوا في مطلع القرن الرابع عشر الهجري. وهو ينتمي إلى أسرة «أبي علياء» بجرجا من صعيد مصر. وهي أسرة شريفة. ينتهي نسبها إلى الحسين بن علي بن أبي طالب -رضي الله عنهما-.

تلقى والده (محمد شاكر) تعليمه بالأزهر. واتصل بكبار علمائه. وتتلمذ على أيديهم. بعد تخرجه عمل أمينًا للفتوى بالأزهر. ثم عين في سنة (1332هـ=1905م) شيخًا لعلماء الإسكندرية. وشيخًا لمعهدها الديني. ثم اختير وكيلاً لمشيخة الجامع الأزهر في 9من ربيع الآخر (1327هـ) الموافق 29 من إبريل (1909م). ثم استقال من الوكالة بعد أن اختير عضوًا في الجمعية التشريعية سنة (1331هـ = 1913م). وتفرغ للعمل العام. والإدلاء برأيه في القضايا العامة والكتابة في الصحف. وكان من زعماء الأزهر في ثورة (1919م).

وقد أنجب الشيخ «محمد شاكر» عددًا من الأبناء. نبغ منهم اثنان: أما أحدهما فهو العلامة المحدث «أحمد محمد شاكر». وقد انتهت إليه رئاسة الحديث في مصر. والآخر فهو الأديب الكبير «محمود محمد شاكر» صاحب كتب: «أباطيل وأسمار» «القوس العذراء» «المتنبي»... وغيرها.

اصطحب الوالد ابنه أحمد شاكر إبان سفره إلى السودان. حيث ولي منصب قاضي القضاة. وعمره حينها ثماني سنوات. فألحقه بكلية «جوردون» واستمر بها حتى عودته إلى

الإسكندرية بمصر في 26 أبريل سنة (1904م) فألحقه الوالد بمعهد الإسكندرية (وكان الوالد شيخ المعهد)، وفي 29 أبريل (1909م) عاد والده للقاهرة ليلي وكالة مشيخة الأزهر، فالتحق أحمد شاكر بالأزهر حتى نال شهادة العالمية سنة (1917م).

وقد حضر في ذلك الوقت إلى القاهرة الشيخ (عبدالله بن إدريس السنوسي) عالم المغرب ومحدثها، فتلقى عنه أحمد شاكر طائفة كبيرة من «صحيح البخاري»، فأجازه هو وأخاه برواية البخاري.

كما أخذ عن الشيخ (محمد بن الأمين الشنقيطي) كتاب «بلوغ المرام».

وكان من شيوخه أيضًا الشيخ (أحمد بن الشمس الشنقيطي) عالم القبائل الملثمة، وتلقى أيضًا عن الشيخ (شاكر العراقي) فأجازه، وأجاز أخاه عليًا بجميع كتب السنة.

كما التقى بالقاهرة من علماء السنة الشيخ (طاهر الجزائري) من كبار علماء الشام، والأستاذ (محمد رشيد رضا) صاحب تفسير «المنار».

طلب الإمام المحقق أحمد محمد شاكر العلم:

درس أحمد شاكر أصول الفقه على الشيخ (محمود أبو دقيقة)، أحد علماء معهد الإسكندرية، وعضو هيئة كبار العلماء.

ودرس على والده الشيخ (محمد شاكر) تفسير البغوي، وصحيح مسلم، وسنن الترمذي، وشمائل الرسول، وبعضًا من صحيح البخاري، وجمع الجوامع وشرح الأسنوي على المنهاج في الأصول، وشرح الخبيصي، وشرح القطب على الشمسية في المنطق، والرسالة البيانية في البيان، وفقه الهداية في الفقه الحنفي.

وأخذ العلم -كما تقدم آنفًا- عن الشيخ عبدالله بن إدريس السنوسي، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي، والشيخ أحمد بن الشمس الشنقيطي، والشيخ شاكر العراقي، والشيخ طاهر الجزائري، والأستاذ محمد رشيد رضا، والشيخ سليم البشري، والشيخ حبيب الله الشنقيطي، وغيرهم كثير من أئمة الحديث حتى برع فيه.

ودرس الشيخ أحمد شاكر بالأزهر على المذهب الحنفي، وبه كان يقضي في القضاء الشرعي، لكنه كان بعيدًا عن التعصب لمذهب معين، مؤثرًا الرجوع إلى أقوال السلف وأدلتهم.

يقول (أحمد شاكر) بما يوضح مذهبه العلمي، في معرض تحقيقه لكتاب (الرسالة) للشافعي، بعد أن أكثر من الثناء عليه وبيان منزلته:

«وقد يفهم بعض الناس من كلامي عن الشافعي أني أقول ما أقول عن تقليد وعصبية، لما نشأ عليه أكثر أهل العلم من قرون كثيرة، من تفرقهم أحزابًا وشيعًا علمية، مبنية على العصبية المذهبية، مما أضر بالمسلمين وأخرهم عن سائر الأمم، وكان السبب في زوال حكم الإسلام عن بلاد المسلمين، حتى صاروا يحكمون بقوانين تخالف دين الإسلام، خنعوا لها واستكانوا، في حين كان كثير من علمائهم يأبون



الحكم بغير المذهب الذي يتعصبون له ويتعصب له الحكام في البلاد. ومعاذ الله أن أرضى لنفسي خلة أنكرها على الناس، بل أبحث وأجد، وأتبع الدليل حيثما وجد. وقد نشأت في طلب العلم وتفقهت على مذهب أبي حنيفة، ونلت شهادة العالمية من الأزهر الشريف حنفيا، ووليت القضاء منذ عشرين سنة أحكم كما يحكم إخواني بما أذن لنا بالحكم به من مذهب الحنفية. ولكني بجوار هذا بدأت دراسة السُّنة النبوية أثناء طلب العلم، من نحو ثلاثين سنة، فسمعت كثيرًا وقرأت كثيرًا، ودرست أخبار العلماء والأئمة، ونظرت في أقوالهم وأدلتهم، لم أتعصب لواحد منهم، ولم أحد عن سنن الحق فيما بدا لي، فإن أخطأت فكما يخطئ الرجل، وإن أصبت فكما يصيب الرجل. أحترم رأيي ورأي غيري، وأحترم ما أعتقده حقًا قبل كل شيء وفوق كل شيء. فمن هذا قلت ما قلت واعتقدت ما اعتقدت في الشافعي، رحمه الله ورضي عنه»[2].

مكانته العلمية:

كان والده الشيخ (محمد شاكر) هو صاحب الأثر الكبير في توجيه الشيخ أحمد شاكر إلى معرفة كتب الحديث منذ

عام (1909م)، فلما كانت سنة (1911م) اهتم بقراءة «مسند أحمد بن حنبل» رحمه الله، وظل منذ ذلك التاريخ مشغولاً بدراسته حتى بدأ في طبع شرحه على «المسند» سنة (1365هـ) الموافق (1946م)، وقد بذل في تحقيقه أقصى ما يستطيع عالم من جهد في الضبط والتحقيق والتنظيم.

ولقد كان الشيخ أحمد شاكر كما يقول عنه المحقق الأستاذ (عبد السلام محمد هارون): «إماماً يَعْسر التعريف بفضله كل العُسْر، ويقصر الصنع عن الوفاء له كل الوفاء».

وقال عنه الشيخ (محمود محمد شاكر): «وهو أحد الأفذاذ القلائل الذين درسوا الحديث النبوي في زماننا دراسة وافية، قائمة على الأصول التي اشتهر بها أئمة هذا العلم في القرون الأولى، وكان له اجتهاد عُرف به في جرح الرجال وتعديلهم، أفضى به إلى مخالفة القدماء والمحدثين، ونصر رأيه بالأدلة البينة، فصار له مذهب معروف بين المشتغلين بهذا العلم على قلتهم».

وإذا كان الشيخ (محمد حامد الفقي) صاحب باع كبير في تفسير القرآن الكريم وتحقيق كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، فإن رفيقه في محبة شيخ الإسلام ابن تيمية هو الشيخ أحمد شاكر، فقد كان صاحب اليد الطولى في تحقيق كتب السنة النبوية وغيرها، فأصبح بذلك العالم المحدث المفسر الفقيه اللغوي الأديب القاضي والصحفي، وقد قاما معًا بإخراج «تهذيب سنن أبي داود».

نتاجه العلمي:

تدور أعمال أحمد شاكر وجهوده العلمية حول محورين أساسين هما:

- بعث التراث العربي ونشره نشرًا دقيقًا.
- كتابة البحوث والرسائل العلمية.

وقد استأثر الجانب الأول بجهود الشيخ، وإفراغ طاقته الجبارة في العمل والبحث، وكان تحقيق كتاب «الرسالة» للإمام الشافعي هو أول كتاب ينشره بين الناس، وكان تحقيقًا له على غير ما اعتاد الناس أن يقفوا عليه من تحقيقات المستشرقين، وجاء عمله نموذجًا لفن تحقيق التراث، فقد اعتمد على أصل قديم بخط الربيع بن سليمان تلميذ الشافعي، كتبه في حياة إمامه، ووضع مقدمة إضافية للكتاب بلغت (100) صفحة، وخرّج أحاديث الكتاب تخريجًا علميًا دقيقًا، مع فهارس شاملة، وتعليقات وشروح تدل على سعة العلم والتمكن من فن الحديث.

ثم اتجه إلى أصول كتب السنة يحقق بعضها، فحقق جزأين من سنن الترمذي، وأخرج الجزء الأول من صحيح ابن حبان، واشترك مع الشيخ محمد حامد الفقي في إخراج وتحقيق تهذيب سنن أبي داود.

وتعليقات الشيخ أحمد شاكر على جامع الترمذي لا يستغني عنها طالب علم، وهي أيضًا منهج لتحقيق الكتب. وهي في مجلدين جامع الترمذي بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، يستفيد منها طالب العلم في التصحيح، كما يستفيد منها أيضاً منهجية التحقيق..

جهود الشيخ أحمد شاكر لتحقيق مسند الإمام أحمد بن حنبل، وهو أضخم دواوين السنة، وكان التعامل مع المسند يحتاج إلى معرفة واسعة ورسوخ في العلم، وقد أتم منه خمسة عشر جزءًا فقط وتوفي قبل إتمامه.

والكتاب يقوم على جعل أحاديث كل صحابي على حدة، فمسند ابن مسعود رضي الله عنه مثلاً يضم الأحاديث التي رواها دون ترتيب، وهكذا، وكانت صعوبة التعامل مع المسند مصدر شكوى من كبار المحدثين وأعلامهم، وهو ما جعل الحافظ الذهبي يتمنى أن يقيض الله لهذا الديوان الكبير من يخدمه ويبوبه، ويرتب هيئته.

وكان عمل الشيخ «شاكر» في تحقيق المسند عظيمًا فأخرج منه خمسة عشر جزءًا على أحسن ما يكون التحقيق؛ فقد رقم أحاديث الكتاب، وعلّق عليها وخرّجها، وحكم عليها صحة وضعفًا، وضبط أعلامها، وشرح غريبها، وجعل لكل جزء فهارس فنية دقيقة.

إلا أن المنية عاجلته دون أن يتمكن من إتمامه، فلم ينته من تخريج كامل أحاديث المسند بل وصل إلى ثلث الكتاب تقريباً، وعدد الأحاديث التي حققها (8099) وقدم للكتاب بنقل كتابين جعلهما كالمقدمة بالنسبة للمسند هما: «خصائص المسند» للحافظ أبي موسى المديني، و«المصعد الأحمد في ختم مسند الإمام أحمد» لابن الجزري.

ولم يقدر أحد أن يكمله على النمط الذي خطه الشيخ أحمد شاكر، وأذكر ونحن في السنة المنهجية لمرحلة الماجستير كان شيخنا المبارك سماحة الشيخ الدكتور أحمد معبد عبد الكريم – حفظه الله – يقول: ومن أكمل المسند لم يستطع أن يأتي به على نَفَس المحقق ولا قريبًا منه.

كما ألف الشيخ أحمد شاكر كتبًا عدة، ومن أشهر مؤلفاته:

- كتاب «نظام الطلاق في الإسلام»، اجتهد فيه اجتهادًا حرًّا ولم يتعصب لمذهب من المذاهب.
- كتاب «الكتاب والسنة» وهو دعوة إلى أخذ القوانين من الكتاب والسنة.
- كتاب «كلمة الحق» في شئون المسلمين وحرب الوثنية والشرك والدفاع عن القرآن والسنة، وهي مجموعة مقالات كتبها في مجلة «الهدي النبوي» جمعت في كتاب بعد وفاته.
- كتاب «كلمة الفصل في قتل مدمني الخمر» وفيه يستحث ملوك المسلمين ضد الخمور وتجارها ومدنيها.
- «الشرع واللغة».. رسالة في الرد على (عبد العزيز فهمي باشا) الذي اقترح كتابة اللغة العربية بحروف لاتينية.

وكما ذكرنا آنفًا فلقد حقق أحمد شاكر الكثير من كتب التراث الإسلامي، في مجالات كثيرة، نذكرها مرتبة، وهي كالآتي:

- «الرسالة» للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي عن أصل بخط الربيع بن سليمان كتبه في حياة الشافعي، وهو أول كتاب حققه، وقد بذل فيه عناية بالغة فكان على درجة عالية من الدقة والتحقيق.
- الجزء الأول من «مسند ابن حبان».
- جزءين من «الجامع الصحيح» للترمذي.
- تحقيق مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري، ومعه معالم السنن للخطابي، وتهذيب ابن قيِّم الجوزية، بالاشتراك مع الشيخ محمد حامد الفقي، وطبع الكتاب في ثمانية مجلدات.
- شرح كتاب «اختصار علوم الحديث» للحافظ ابن كثير.
- شرح «ألفية السيوطي» في علم الحديث، وطبع الكتاب في مجلدين.
- «عمدة التفسير» عن تفسير الحافظ ابن كثير، اختصره وحذف منه الأسانيد، والروايات الإسرائيلية والأحاديث الضعيفة، وتفاصيل المسائل الكلامية، وهو أفضل المختصرات التي طبعت لتفسير ابن كثير، أتم منه خمسة أجزاء (ظل الجزء الأخير منه مفقودًا لسنوات حتى عثر عليه وتم طبع الكتاب كاملاً).
- تخريج أحاديث من تفسير الطبري: شارك أخاه محمود شاكر في تخريج أحاديث بعض الأجزاء من هذا التفسير، وعلق على بعض الأحاديث إلى الجزء الثالث عشر.
- كتاب «الإحكام» لابن حزم الظاهري في أصول الفقه، وجزءين من كتاب «المحلى».
- كتاب «العمدة في الأحكام» للحافظ عبد الغني المقدسي.
- كتاب «جماع العلم» للشافعي.
- تحقيق كتاب «شرح العقيدة الطحاوية».
- شارك مع الأستاذ عبدالسلام هارون في تحقيق وإخراج «المفضّليات» للمفضل الضبي، «الأصمعيات» للأصمعي، «إصلاح المنطق» لابن السكيت.
- كتاب «الشعر والشعراء» لابن قتيبة.
- كتاب «لباب الأدب» للأمير أسامة بن منقذ المتوفى سنة 584هـ.
- كتاب «المعرب» للجواليقي في اللغة.

وقد بلغ مجموع ما نشره سواء ما كان من تأليفه أو من تحقيقه 34 عملاً، وتنوعت أعماله فشملت السُّنة والفقه والأصول والتفسير والتوحيد واللغة، وسعة هذه الميادين تدل على ما كان يتمتع به الشيخ من غزارة العلم ورحابة الأفق والتمكن والفهم.

ومما أخذ على الشيخ شاكر – رحمه الله- أن معظم الكتب الهامة التي قام بتحقيقها أو شرحها لم يكد يتممها، وكأنه كان يشتغل بأكثر من كتاب في وقت واحد، فالترمذي والمسند وصحيح ابن حبان وتفسير ابن كثير وتفسير الطبري..وغيرها، لم تكتمل، ولو أكملها لكانت الفائدة أوسع وأكثر، فلا تكاد تجد من يسد هذا الفراغ الذي تركه الشيخ، فمنهجه وأسلوبه يختلف عمن جاء من بعده.

منهجه في تصحيح الأسانيد:

غلب على الشيخ في مجال البحث العلمي الاهتمام بتخريج الأحاديث ودراسة أسانيدها خاصة في تخريجه لأحاديث «المسند». وعند تتبع الأسانيد التي حكم عليها بالصحة، يلاحظ أن أهم القواعد التي يسير عليها في تصحيح إسناد حديث ما هي كالآتي:

1 – إذا ذكر البخاري الراوي في «تاريخه الكبير» وسكت عنه، ولم يذكره في الضعفاء، فإن الشيخ يعتبر سكوته توثيقًا للراوي.

2 – إذا ذكر ابن أبي حاتم الراوي في «الجرح والتعديل»

وسكت عنه أيضًا، فإن الشيخ يعتبر سكوته عن الراوي توثيقًا له.

3 - كان يعتمد على توثيق ابن حبان، فالرواة الذين ذكرهم ابن حبان في كتاب «الثقات» ثقات عند الشيخ أحمد شاكر[3].

4 - توثيقه لـ (عبد الله بن لهيعة) بإطلاق.

5 - توثيقه للمجهول من التابعين قياساً لحالهم على حال الصحابة.

الوظائف التي شغلها ووفاته:

بعد حصوله على شهادة العالمية سنة (1917م) عين بمعهد عثمان ماهر لمدة أربعة أشهر، ثم انتقل إلى القضاء الشرعي وتدرج في مناصبه حتى صار قاضيًا بالمحاكم الشرعية ثم عضوًا بالمحكمة العليا، وأحيل إلى التقاعد في (1952م) ببلوغه سن الستين. وتفرغ بعدها لأعماله العلمية حتى وفاته.

عمل مشرفًا على التحرير بمجلة «الهدي النبوي» سنة (1370هـ)، وكان يكتب بها مقالاً ثابتًا بعنوان: «اصدع بما تؤمر»، وقد جمعت بعض هذه المقالات ونشرت في كتاب بعنوان «كلمة الحق». طبعته دار الكتب السلفية[4].

وتوفي يوم السبت 26 ذي القعدة سنة (1377هـ) الموافق 14يونيو سنة (1958م).

من مقالاته:

• يقول - رحمه الله- في مقال له بعنوان «تصحيح الكتب»:

تصحيح الكتب، وتحقيقها من أشق الأعمال وأكبرها تبعة، ولقد صوَّر أبو عمرو الجاحظ ذلك أقوى تصوير، في كتاب «الحيوان» فقال (ج1، ص79 من طبعة أولاد السيد مصطفى الحلبي بمصر): «ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفًا، أو كلمة ساقطة، فيكون إنشاء عشر ورقات من حرِّ اللفظ، وشريف المعاني أيسر عليه من إتمام ذلك النقص؛ حتى يرده إلى موضعه من أمثلة الكلام؛ فكيف يطيق ذلك المعارض المستأجر، والحكيم نفسه قد أعجزه هذا الباب؟ وأعجب من ذلك أنه يأخذ بأمرين: قد أصلح الفاسد، وزاد الصالح صلاحًا، ثم يصير هذا الكتاب بعد ذلك نسخة لإنسان آخر، فيسير فيه الورَّاق الثاني سيرة الورَّاق الأول.

ولا يزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانية، والأعراض المفسدة، حتى يصير غلطًا صرفًا وكذباً مصمتاً؛ فما ظنكم بكتاب تتعاقبه المترجمون بالإفساد، وتتعاوره الخطاط بشرٍّ من ذلك أو بمثله، كتاب متقادم الميلاد، دهريُّ الصنعة».

وقال الأخفش: «لو نُسخ الكتاب، ولم يعارض، ثم نُسخ ولم يعارض خرج أعجميًّا!!».

وصدق الجاحظ والأخفش، وقد كان الخطر قديمًا في الكتب المخطوطة، وهو خطر محصور؛ لقلة تداول الأيدي إياها، مهما كثرت وذاعت؛ فماذا كانا قائلَين لو رأيا ما رأينا من المطابع، وما تجترحه من جرائم تسميها كتبًا!!

ألوف من النسخ من كل كتاب، تنشر في الأسواق والمكاتب، تتناولها أيدي الناس، ليس فيها صحيح إلا قليلاً؛ يقرؤها العالم المتمكن، والمتعلم المستفيد، والعامي الجاهل، وفيها أغلاط واضحة، وأغلاط مشكلة، ونقص وتحريف؛ فيضطرب العالم المتثبِّت إذا هو وقع في خطأ في موضع نظر وتأمل ويظن بما علم الظنون، ويخشى أن يكون هو المخطئ، فيراجع ويراجع، حتى يستبين له وجه الصواب؛ فإذا به أضاع وقتًا نفيسًا وبذل جهداً هو إليه أحوج؛ ضحيَّةً لعبث من مصحح في مطبعة، أو عمد من ناشر أُمِّيٍّ، يأبى إلا أن يوسد الأمر إلى غير أهله، ويأبى إلا أن يركب رأسه؛ فلا يكون مع رأيه رأي.

ويشتبه الأمر على المتعلم الناشئ، في الواضح والمشكل، وقد يثق بالكتاب بين يديه، فيحفظ بالخطأ، ويطمئن إليه، ثم يكون إقناعه بغيره عسيراً، وتصوَّر أنت حال العامي بعد ذلك!!.

وأيُّ كتب تبتلى هذا البلاء؟ كتب هي ثروة ضخمة من مجد الإسلام، ومفخرة للمسلمين، كتب الدين والعلم: التفسير والحديث، والأدب والتاريخ، وما إلى ذلك من علوم أُخر.

وفي غمرة هذا العبث تضيء قلةٌ من الكتب طبعت في مطبعة بولاق قديمًا عندما كان فيها أساطين المصححين، أمثال الشيخ محمد قطة العدوي، والشيخ نصر الهوريني، وفي بعض المطابع الأهلية كمطبعة الحلبي والخانجي.

وشيء نادر عنى به بعض المستشرقين في أوروبا وغيرها من أقطار الأرض يمتاز عن كل ما طبع في مصر بالمحافظة الدقيقة -غالبًا- على ما في الأصول المخطوطة التي يطبع عنها مهما اختلفت، ويذكرون ما فيها من خطأ وصواب، يضعونه تحت أنظار القارئين، فَرُبَّ خطأ في نظر مصحح الكتاب هو الصواب الموافق لما قال المؤلف، وقد يَتَبَيَّنُهُ شخص آخر عن فهم ثاقب، أو دليل ثابت.

وتمتاز طباعتهم - أيضًا - بوصف الأصول التي يطبعون عنها وصفًا جيدًا، يظهر القارئ على مبلغ الثقة بها، أو الشك في صحتها؛ ليكون على صحة من أمره.

وهذه ميزة لن تجدها في شيء مما طبع في مصر قديماً بلغ ما بلغ من الصحة والإتقان؛ فها هي الطبعات الصحيحة المتقنة من نفائس الكتب المطبوعة في بولاق، أمثال: الكشاف، والفخر، والطبري، وأبي السعود، وحاشية زاده على البيضاوي، وغيرها من كتب التفسير، وأمثال البخاري، ومسلم، والترمذي، والقسطلاني، والنووي على مسلم، والأم للإمام الشافعي، وغير ذلك من كتب الحديث والفقه؛ وأمثال لسان العرب، والقاموس، والصحاح، وسيبويه، والأغاني، والمزهر، والخزانة الكبرى، والعقد الفريد، وغيرها من كتب اللغة والأدب؛ وأمثال تاريخ ابن الأثير، وخطط المقريزي، ونفح الطيب، وابن خلكان، وذيله، والجبرتي، وغيرها من كتب التاريخ والتراجم، إلى غير ذلك مما طبع من الدواوين الكبار ومصادر العلوم والفنون.

أتجد في شيء من هذا دليلاً أو إشارة إلى الأصل الذي أخذ؟!

وأقرب مثل لذلك كتاب سيبويه طبع في باريس سنة 1881م (توافق سنتي 1298، 1299هـ) ثم طبع في بولاق في سني (1316 - 1318هـ) وتجد في الأولى اختلاف النسخ تفصيلاً بالحاشية، ومقدمة باللغة الفرنساوية فيها بيان الأصول التي طبع عنها، ونصَّ ما كتب عليها من تواريخ وسماعات واصطلاحات وغير ذلك حرفيًّا باللغة العربية؛ ثم لا تجد في طبعة بولاق حرفًا واحدًا من ذلك كله، ولا إشارة إلى أنها أخذت من طبعة باريس.

لم يكن هؤلاء الأجانب مبتكري قواعد التصحيح، وإنما سبقهم إليها علماء الإسلام المتقدمون، وكتبوا فيها فصولاً نفيسة، نذكر بعضها هنا، على أن يذكر القارئ أنهم ابتكروا هذه القواعد؛ لتصحيح الكتب المحفوظة، إذ لم تكن المطابع وُجِدت، ولو كانت لديهم لأتوا من ذلك بالعجب العجاب، ونحن وارثو مجدهم وعزِّهم، وإلينا انتهت علومهم؛ فلعلنا نحفز هممنا لإتمام ما بدؤوا به.

نبني كما كانت أوائلنا ... تبني ونفعل مثل ما فعلوا[5]

المراجع:

1 - مصادر الترجمة:

- الموسوعة الحرة: ويكيبيديا

https://ar.wikipedia.org

- الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية - فاطمة محجوب، نشر دار الغد العربي، ص 687.

- من العلماء الرواد في رحاب الأزهر - المستشار محمد عزت الطهطاوي. ص 580 - 576

- الأعلام للزركلي، الجزء الأول، ص 253

- أحمد محمد شاكر.. إمام أهل الحديث في عصره د. خالد النجار - الألوكة

http://www.alukah.net/culture

- الشيخ المحدث أحمد شاكر.. حياته.. ومؤلفاته: إسلام ويب

http://fatwa.islam.net

- ترجمة إمام أهل الحديث في عصره فضيلة الشيخ أحمد محمد شاكر - رحمه الله: لفتحي أمين عثمان

http://www.ansaralsonna.com

- الرسالة للشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص 8.

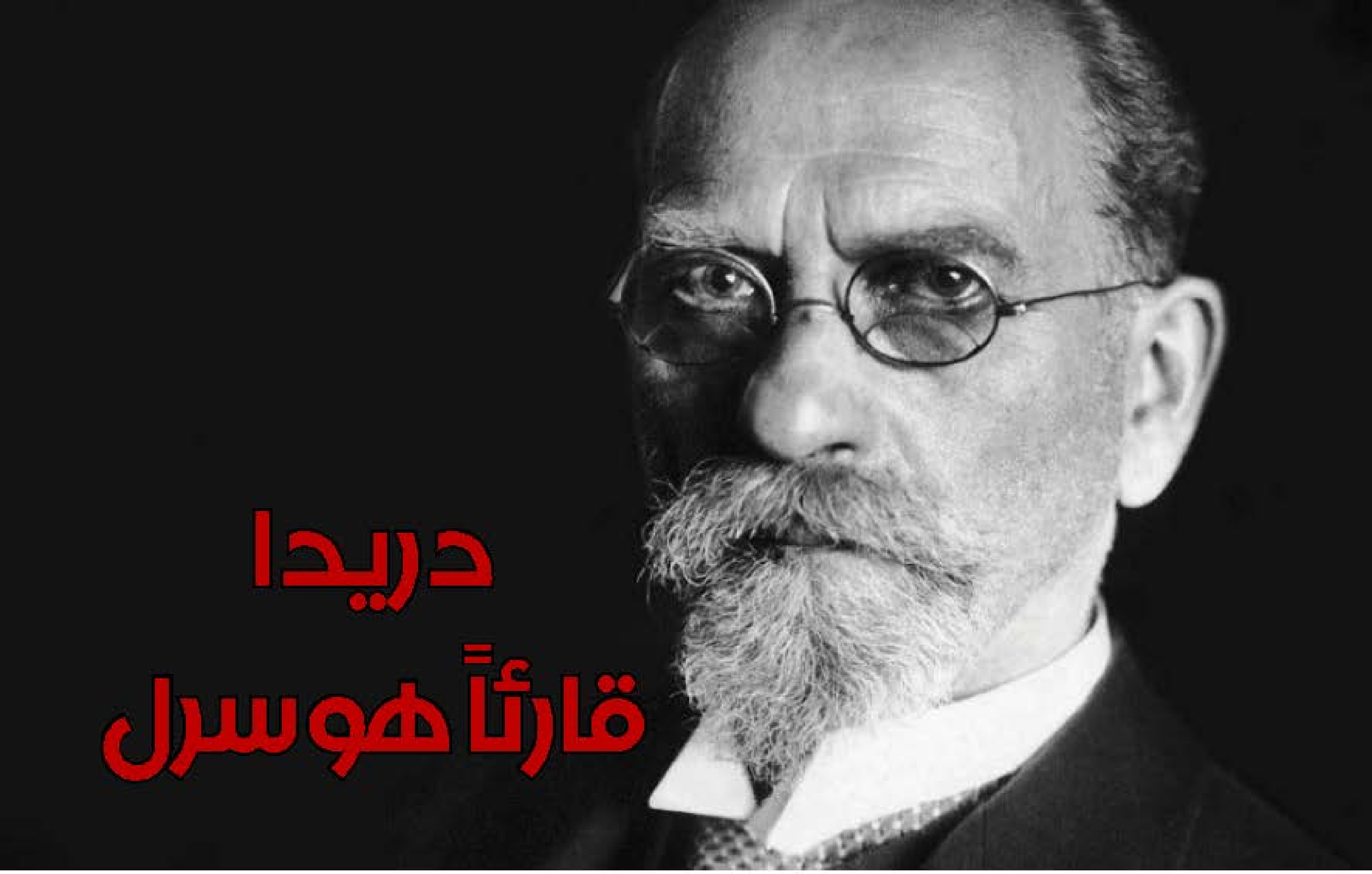
• الشيخ أحمد محمد شاكر، لحكمت الحريري.

2 - الرسالة للشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص8.

3 - مقدمة كتاب الثقات.

4 - جمهرة مقالات الشيخ أحمد شاكر ، جمع الأستاذ عبدالرحمن العقل ، 2/591-598.

5 - مجلة الهدي النبوي، العدد17، ص- 21 26، شعبان 1357هـ.



دريدا قارئاً هوسرل



شايع الوقيان

باحث في الفلسفة - الرياض

في المبحث الأول من (مباحث منطقية) يدرس هوسرل بعمق مفهومَ العلامة. وسوف يكون هذا المبحثُ الموضوعَ الأثير تجاه دريدا في كتابه (الصوت والظاهرة). يقسم هوسرل العلامة إلى نوعين: عبارة expression وإشارة indication.

العبارة (= التعبير) تختلف عن الإشارة (= التأشير) في أنها ذات علاقة "داخلية" بالمعنى. أما الإشارة فذات علاقة خارجية. فلنبدأ بالإشارة: يضرب هوسرل مثلاً للإشارة بالنُّصُب والنوتات ويمكن أن نضيف اللوحاتِ الإرشاديةَ ونحوها. فاللون الأحمر مثلاً يؤخذ إشارةً لتوقف السيارات. والعلاقة بين اللون والتوقف علاقة بين حدثين مستقلين ويمكن أن يوجدا منفصلين.

أما العبارة (=التعبير) فهي علاقة بين رقوم أو أشكال مادية لا معنى لها بذاتها ولكنها تصبح دلالية بمجرد انطوائها على معنى يعطى لها من قبل الوعي القصدي. وهكذا فإن علامة (شجرة) تدل على معنى الشجرة في أذهاننا وتحيل إلى الشجرة في الخارج. ولكن متوالية الأصوات (ش/ج/ر/ة) لا وجود لها منفصلة أو لا وجود سابق لها على المعنى. فالدال والمدلول هنا متضايفان، بينما هما في الإشارة متفارقان.

يجدر بالذكر أن هوسرل يعطي قيمة كبيرة للعبارة على الإشارة. فالعبارة هي ظاهرة تنطوي في ذاتها على معنى، وأما الإشارة فلا تبقى ذاتَ دلالة عندما نقوم بتقويس العالم الواقعي؛ أي عندما نغض الطرف عن العالم الواقعي ونركز على الماهيات أو المعاني. عندما نصف اللون الأحمر فينومينولوجيًا فإننا لا نعثر فيه على دلالة توقف السيارات، بينما الأمر كذلك فيما يتعلق بالعبارات. والأهم من ذلك أن "المعنى" يكون حاضرًا بشكل مباشر في العبارة ولا نضطر أن "ننتقل" من شيء إلى شيء كما يحدث في الإشارة. و"الاختلاف" بين العبارة والإشارة هو تنويع فينومينولوجي على الاختلاف بين المحايثة والمفارقة، وبين الحضور والغياب، وبين المباشرة والتوسط.

إن الفيلسوف الفينومينولوجي يقوم بتعليق الحكم على الواقع والوجود وعلى كل ما ليس معطًى مباشرة. والمعطى المباشر هو ما يحضر أمام الوعي بدون وسيط. فهوسرل يرى أن تلك الطاولة تظهر لوعيي بوصفها هي، وظهورها مباشر. ولكن هل هي "موجودة" فعلا في الخارج؟ أو هل وجودها في ذهني هو نفس وجودها في الخارج أم بينهما فرق؟ هذه الأسئلة يتجنبها الفينومينولوجيُّ لأنها تتكلم عن موضوعات لا تعطى مباشرة. فوجود الطاولة لا يعطى بينما "ظاهرة" الطاولة معطاة لي بشكل فوري وحضوري، ومن هنا يسمى هذا المذهب بالمذهب الظاهراتي (الفينومينولوجي).

الاختلاف بين المباشر والمتوسط يمكن أن ندعوه بالاختلاف الفينومينولوجي. وفلسفة اللغة عند هوسرل لا يمكن فهمها إلا بالانتباه لهذا الاختلاف.

الاختلاف الفينومينولوجي يشير إلى الفرق بين المعطى وغير المعطى؛ أو بين ما هو حاضر للوعي بدون وسائط، وما يغيب أو ما يحضر ولكن من خلال نائب ينوب عنه. وهكذا فالمنهج

الفينومينولوجي لا يبدأ – بل ولا ينتهي- بأي ضرب من ضروب الاستدلال التي يكون فيها "انتقال" من شيء إلى شيء آخر مطلوب، بل يعتمد على منهج الحدس. والحدس هو حضور فوري للمحدوس. لكن ما الذي يحضر في الحدس؟ هل الشيء بوصفه شيئًا هو ما يحضر؟ لا، بل هو "المعنى": أي: معنى الشيء. ومعناه هو ماهيته. ففي حدس الماهية يحضر الشيء الفردي ولكنه يحضر كمثال على ماهية كلية أو تصور عام. ولذا فالمعطى هو الماهية أو المعنى.

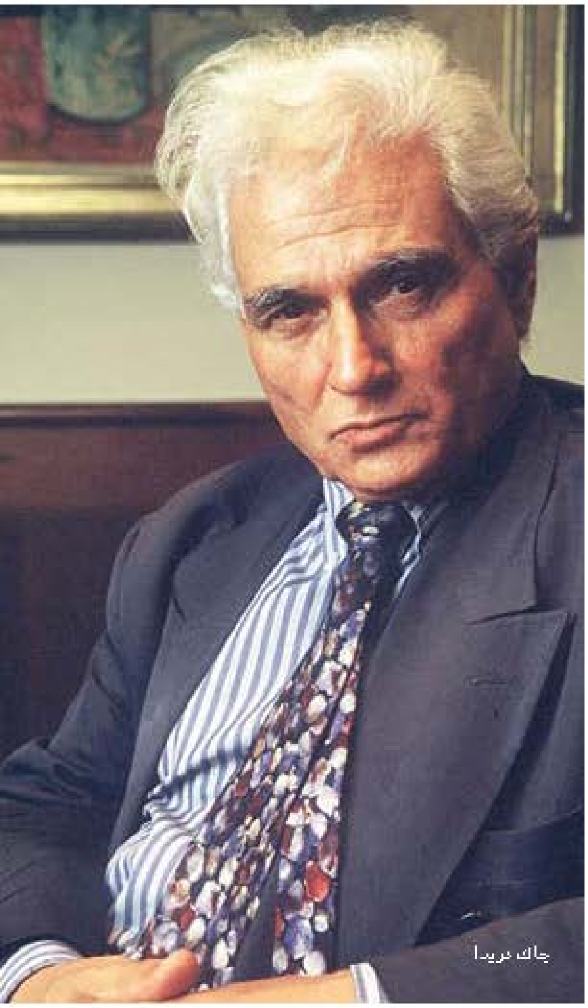
لكن أليس للأشياء معانٍ فردية إضافة إلى الكلية؟ نعم. ولكن الإشارة، وليس العبارة، هي ما تدل على هذه المعاني الفردية. لنأخذ الجملة التالية: (ما أجمل السماء!). هذه الجملة لها معنى وهو أن السماء جميلة. لكنها تشير أيضًا إلى معنى فردي في ذهن المتكلم وهو أنه سعيد جدًا بسبب جمال السماء. الجملة أعلاه "توحي" لنا بالحالة الداخلية للمتكلم. والإيحاء ضرب من الإشارة وليس العبارة. فالعلاقة بين الجملة والحالة الداخلية للفرد علاقة تفارق وليست علاقة تحايث. والدليل أن فلانا من الناس يمكن أن يقول (ما أجمل السماء!) رغم أنه كئيب. بمعنى أنه بتلفظه يقرر فقط جمالَ السماء. بينما يظل المعنى ملازمًا للعبارة ومهما تكررت العبارة فالمعنى ثابت وقار. ويمكن الاستئناس بالتفريق بين الجملة والتلفظ وهو تفريق مألوف في نظريات أفعال الكلام: يقول جون سيرل "الجملة ذات بنية شكلية، بينما التلفظ فهو ينطوي على فعل قصدي. أن تتلفظ بجملة يعني أن تنخرط في سلوك قصدي" (Searle, p. 643).

إن الجملة تكون تعبيرًا (عبارة) إذا قام الوعي القصدي بوهبها المعنى: فالوعي يهب المعاني للأشياء ومن ضمنها الكلمات. ولكن الكلمات تمتاز عن الأشياء بأنها تؤسس مفهوم العبارة. لكن أليس الكلام ماديًا؟ أقصد: التلفظ الصوتي؟ بلى، هو مادي وغير شفاف وهو توسط يمنع الحضور: حضورَ المعنى لذاته. ولكن هوسرل يتحدث عن شيء يدعوه بالكلام الخيالي أو النفسي (كما عند علماء الكلام المسلمين كالأشاعرة). إن التواصل بين الناس هو ما دعا إلى إخراج الكلام النفسي إلى كلام مادي. ومن ثم فالتواصل ينتمي إلى الإشارة وليس إلى العبارة: لأن التواصل يستلزم أن يكون الدال محسوسًا (مسموعًا) وفي الانتقال عبر كثافة المادة وضبابيتها يتسرب المعنى (المدلول) عن ذاته. في الكلام النفسي يكون الدال شفافًا جدًا حتى لكأنه ينطبق على المدلول. من هنا نجد أن هوسرل يرد العلامة إلى حقل ما هو سيكولوجي أو فينومينولوجي فيصير الدال شيئًا غير مادي بل نفسي أو عقلي. ويذكر دريدا في (الصوت والظاهرة) أن هذا الرد هو ذاته الرد الفينومينولوجي الذي سيظهر جليًا في كتاب الأفكار "إن القراءة الدقيقة للمباحث تكشف عن أنه ينطوي على كل فكر هوسرل. ففي كتاب المباحث يظهر مفهوم الرد الماهوي أو الفينومينولوجي رغم أنه الثيمة الأساسية لكتاب الأفكار" (Derrida 1973, p. 4 & 44).

لماذا يريد هوسرل أن ينتي أية كيفية مادية من مفهوم العلامة؟! هوسرل فيلسوف مثالي رغم كل نقده للمثاليات السابقة. وهو في (المباحث) مثالي أفلاطوني وفي (الأفكار) مثالي كانطي. والمثالية الأفلاطونية هنا يراد منها ذلك المذهب الذي يرى أن التصورات ذات وجود مطلق ومستقل عن الأذهان. فالمعاني الكلية أو الماهيات هي كينونات مثالية. وهي أساس المعرفة عند هوسرل بل وأساس الإدراك. والمادي أو المحسوس يعد جزئيًا ولا يظهر بوصفه كليًا ولذا فهو وجود غير مثالي ولا يمكن أن يؤسس للمعرفة. وفي كتاب (الأفكار) طرح هوسرل مبدأه الشهير والذي أسماه بـ (مبدأ كل المبادئ). فلنسمع ما يقول عن هذا المبدأ الذي يعصمنا من كل خطأ: "مبدأ المبادئ هو أن كل حدس حضوري أصلي هو المصدر الشرعي للمعرفة، وأن كل شيء يظهر لنا في حدس أصلي فإننا يجب أن نتقبله ببساطة كما هو؛ أي كما هو معروض في هذا الحدس وفي حدود هذا الحدس" (Husserl 1983, p. 44). لننظر في هذا المثال الذي ضربناه في غير موضع فهو كفيل بإيضاح ما يقصده هوسرل بالحدس بوصفه مصدر المعرفة ومبدأ المبادئ: لو أن رجلاً ولد أعمى فإنه سوف (يعرف) معنى اللون الأحمر مثلاً ولكنه لا (يحدسه). وقد ظهر رجل أكمه في فيديو على اليوتيوب يقول إن أهلي وأصدقائي حاولوا بشتى الطرق أن يخبروني ما هو اللون الأحمر ولكني على الإطلاق لا أدري ما هو على الأصالة. صحيح أنه يعرفه بالنيابة: أي من خلال تعريفه العلمي بوصفه أطوال موجية ونحو ذلك، لكن هذا لا يعطينا (حدسًا) باللون الأحمر. المعرفة بالأصالة هي المعرفة الحدسية وهي أساس كل معرفة حقة، بينما المعرفة بالنيابة هي معرفة الشيء في غيابه الدائم، أي معرفته عن طريق وسيط.

هوسرل يرفض فكرة الوسيط: لأنها ضد مبدأ المبادئ. والمادة وسيط: فالكلام الصوتي الفيزيقي هو مادي وهو ينقل المعنى ولكن المعنى في الكلام المادي يفقد اكتماله وحضوره المباشر. يقول دريدا في كلام مهم "كل دال يكون إشارة مادية، إذا اختفت فيه صفة المباشرة والحضور الكامل للمدلول" (Derrida 1973, p. 40). بمعنى أن انتقال العلامة من محيط الكلام النفسي إلى الكلام المادي يؤدي إلى تحول الدال إلى حجاب كثيف يهدر مباشرة وحضور المدلول. ولذا يحاول هوسرل أن يطرح الكلام النفسي كبديل أو كأساس للكلام الصوتي المادي. والكلام النفسي عبارة عن (مونولوج) بينما الصوتي هو (ديالوج): أي حوار مع ذوات أخرى وتواصل يقتضي وسيطا ماديًا. ويرى دريدا أن رد العلامة إلى الحياة النفسية (المونولوج) حيث تكون الكلمات خيالية لا واقعية هو ضرب من تعليق العالم الواقعي (= رد فينومينولوجي لما هو مادي وواقعي) (ibid, p. 43). والتفكيك الذي يمارسه دريدا ومن معه للنصوص الفلسفية والأدبية الغربية هو محاولة لكشف ما هو (ديالوجي) فيما هو (مونولوجي)، كما يقول

هوسرل يرفض فكرة الوسيط؛ لأنها ضد مبدأ المبادئ. والمادة وسيط؛ فالكلام الصوتي الفيزيقي هو مادي وهو ينقل المعنى ولكن المعنى في الكلام المادي يفقد اكتماله وحضوره المباشر.


جاك دريدا

هانس ميلر (مقتبس في مقالة رورتي عن التفكيك، ص 201).

مبدأ المبادئ عند هوسرل هو "حضور المعنى للحدس للبيء والأصلاني" (Derrida 1973, p. 5). وهذا الحضور هو الشكل الأقصى للمثالية، فما هو مثالي يتكرر بلا نهاية في هوية موحدة؛ لأنه ببساطة لا يوجد وجودًا واقعيًا (ibid, p. 6).

في الكلام النفسي يشف الدال عن المدلول (المعنى) ويكشفه للحدس. ولكن تجلي المدلول فيما هو مادي يجعل الحدس غير ممكن. الحدس عند هوسرل يحدث عندما نستبعد واقعية الشيء ووجوده ونركز فقط على حضوره للوعي. كحضور اللون الأحمر لإدراكي البصري. فعندما أتدبر في هذه الطاولة التي أمامي ما أجد أنني متيقن تمام اليقين من شيء واحد: وهو أن موضوع حدسي هو الطاولة. وأما وجود الطاولة أو واقعيتها المستقلة عن وعيي فهي غير معطاة. ولذا لا تدرك بالحدس بل بالاستدلال، أو لنقل: لا تدرك بالمعرفة المباشرة بل بالمعرفة الوصفية، حسب تعبير راسل. الآن، عندما يتجلى المدلول في علامة مادية فإن العلامة لا تعود عبارة بل إشارة. والمعنى لا يظهر كاملاً بل يتشوش ويظهر ناقصًا. فكان لا بد من رد العلامة من المادي إلى الروحي.

من المشكلات الكبيرة التي تواجه هوسرل فكرة "الموضوعية": فالفينومينولوجيا تسعى إلى أن تؤسس لنفسها كعلم صارم، وتأسيس أي علم ينتمي – حسب دريدا- إلى ميتافيزيقا الحضور وإلى نزعة التمركز العقلي الذي يحاول

علم الكتابة مساءلته، كما تقول باربرا جونسن في مقدمتها للترجمة الإنجليزية لكتاب دريدا (التشتيت) (انظر ترجمة المقال في عبد المنعم الفيا، ص 86). والسؤال الآن: ما هي الموضوعية؟! الموضوعية تعني، من بين ما تعني، البينذاتية (= ما بين الذوات). أي إن ما هو موضوعي يجب أن يتم تداوله بين الناس وما يبقى حبيس ذات المتكلم يعد ذاتيًا. ومن هنا يرى دريدا أن أكبر معاناة عانتها الفينومينولوجيا نجمت من موضوعين: وصف الزمانية ووصف البينذاتية (Derrida 1973، p. 7). الزمان ينطوي على الحضور ولكن أيضًا على الماضي والمستقبل (وهما غياب)، ولذا فالزمان يقوم بزعزعة الحضور والامتلاء. وأما البينذاتية فهي تعني الخروج من الكوجيتو إلى الآخر. وهذا أيضًا صرف للوعي من الحضور الذاتي إلى الوسائط المادية التي يستلزمها التواصل. وهذا التواصل (الديالوجي، البينذاتي) هو شرطٌ للموضوعية. فالفينومينولوجيا لكي تؤسس نفسها كعلم موضوعي لا بد أن تخرج عن الوعي الترانسندنتالي الحضوري الحدسي. والخروج من الذاتي إلى الغيري شرط لتأسيس العلم، لذا يقول دريدا "إن الغيرية (الآخرية) ستكون شرطًا للحضور" (ibid، p. 65)؛ أي لموضوعية العلم بوصفه علمًا بديهيًا أصليًا. وكون الغير شرطًا في الموضوعية فهذا يعني أن هوسرل مضطر إلى أن يؤسس الحضور على الغياب، والمباشرة على التوسط! وهذا ما كشف عنه دريدا في ممارسته لتفكيك نص هوسرل. فالتفكيك فضح لتناقضات وتعارضات النسق الفكري وكيف أنه يؤسس نفسه على ما يحاول نفيه وإلغاءه.

الغيرية هي المصطلح الذي سوف يسميه دريدا لاحقًا بالاختلاف. وهو أهم كلمة في النقد التفكيكي ككل. فالتواصل بوصفه افتراضًا للغير وللآخرين يقف إزاء الكلام النفسي (اللاتواصلي). فالمونولوج قد يكون تواصلاً ولكنه تواصل داخلي ذاتي، وهو "لا-غيري" و"لا-اختلافي" بل هو حضور ذاتي تام (ibid، p. 58).

في الفكر الفينومينولوجي، تتم المحاولات المنهجية من أجل تأسيس الموضوعية في الذاتية. وهذا يعني: كيف يمكن للوعي بوصفه نشاطًا ذاتيًا أن يكون أساسًا للموضوعية. وقد أشرنا إلى أن هوسرل يميز في الوعي بين الفعل والمضمون. ففعل الوعي ذاتي وفردي وخاص بكل كوجيتو، وأما المضمون فمثالي ولا يتأثر بتغير أفعال الوعي. فلو فكرتُ في القضية الهندسية (كل خطين متوازيين لا يلتقيان مهما امتدا) فإن تفكيري فيها ذاتي وخاص بي، ولكن هذه الذاتية لا تؤثر في مضمون القضية، فهي قضية صحيحة دائمًا وأبدًا. يقول دريدا في مقدمته لكتاب هوسرل (أصل الهندسة) "إن السؤال الذي يشغل هوسرل هو: كيف للمعنى الذاتي أن يصبح موضوعيًا وبين ذاتيًا؟" (Derrida 1989، p. 63 & 161).

في كتاب الأفكار، الجزء الأول، يميز هوسرل بين علوم الوقائع وعلوم الماهيات. والأخيرة هي التي تهدف إلى حدس الماهية، ولذا فهي لا تعنى بالواقعة. ففي هندسة طاليس أو إقليدس مثلاً، لا يهم ماذا إذا كان الرجل يرسم على السبورة أو يهلوس أو يحلم، المهم هو الماهيات التي انتهى إليها؛ أي الماهيات التي تكون موضوعًا (= noema) للخبرة بصرف

يقرر دريدا فعلاً أن موضوعات الهندسة – عند هوسرل- لا يهم إن كان أصلها التكويني مرتبطًا بالواقع أو كان في خيال إقليدس أو كان إقليدس يهلوس! كل هذه الوقائع لا تهم. فما يهم هو ماهياتُ الهندسة المثالية.

النظر عن طبيعة هذه الخبرة. فالوقائع لا تهم. فإقليدس مثلاً لا يكشف لنا وقائع تجريبية بل إمكانيات مثالية (Husserl 1983، p. 16). "فالهندسي لا يهتم بالأشكال المحسوسة كما يفعل عالم الطبيعة ... فمفاهيم الهندسة مثالية ولا يمكن أن (تُرى)" (ibid، p. 166). يرى دريدا أن الفرق في بحث موضوع "أصل" الهندسة ليس بين الواقع أو الإدراك من جهة، والخيال أو الهلوسة من جهة أخرى، بل بين الهلوسة والخيال من جهة والتاريخ من جهة أخرى، ويقصد بالتاريخ هنا الوعيّ بالأصل التكويني (التاريخي) للهندسة (Derrida 1989، p. 44). فينومينولوجيًا، المبادئ الهندسية، بل ومبادئ كل علم، لها قيمتها المعيارية وهي مستقلة بشكل راديكالي عن تاريخها؛ فتاريخ كل علم، بما أنه ينتمي للواقع وللوجود ولما هو مادي متغير، يقع تحت طائلة التعليق (ibid، p. 43). ومن ثم فيجب التركيز على المعاني الباطنية للعلم وأما تاريخه فيجب تجاهله (ibid). ولكن هل حقًا أن تاريخ الهندسة مستقل عن الهندسة؟ سوف نعرف بعد قليل أن نص هوسرل يقوض نفسه بنفسه؛ أي إن النص ينطوي على إقصاء لمفهوم التاريخ واعتماد جوهري عليه في آن معاً.

يقرر دريدا فعلاً أن موضوعات الهندسة – عند هوسرل- لا يهم إن كان أصلها التكويني مرتبطًا بالواقع أو كان في خيال إقليدس أو كان إقليدس يهلوس! كل هذه الوقائع لا تهم. فما يهم هو ماهياتُ الهندسة المثاليةُ. فالهلوسة لا تقوض موضوعات الهندسة لأنها ببساطة موضوعات غير واقعية وغير موجودة (بشكل واقعي). ولكن دريدا يتساءل: إذا كانت الماهيات والموضوعات المثالية هذه ليست أفلاطونية (أي، لا توجد في سماء المثل) وإنما توجد في أفعال الوعي القصدي، وأنها لا يمكن أن توجد بشكل سابق (زمنياً على الأقل) على أفعال الوعي الذاتية، وإذا كان لها -أي لتلك الموضوعات الهندسية- تاريخٌ، ألا يدل كل هذا على أنها مرتبطة بالعالم الواقعي وبالوعي الذاتي للهندسي الأول (إقليدس أو طاليس أو أيًا يكن)؟! (ibid، 45).

يحاول هوسرل أن يقوّس (أو يقصي) كلَّ ما هو مادي-حسي أو تاريخي أو لغوي (إشاري) من دراسته لأصل الهندسة ... ولكنه في النهاية يعتمد على كل ما أقصاه! فكيف حدث ذلك؟ لقد سأل هوسرل سؤالاً بسيطًا ولكن الجواب عليه سوف يقوم بخلخلة وتقويض تماسك النص الهوسرلي نفسه. سؤال هوسرل هو: كيف لأفكار ذاتية (نفسية) ظهرت في ذهن أول عالم هندسة أن تتحول إلى منظومة موضوعية من المبادئ المثالية المطلقة؟ يجيب هوسرل على الفور "مقدمًا"، نحن نرى أن هذا يحدث بواسطة اللغة. فالجسد اللغوي هو ما يجعل الموضوعية أمرًا ممكنًا" (ibid، p. 161، بتصرف طفيف). هذا "جواب مفاجئ!" يقول دريدا، ثم يكمل: "اللغة إذن هي شرط الموضوعية، اللغة الحية المادية، وهي وسيط لا يمكن الاستغناء عنه لتأسيس موضوعية العلم بل ولتأسيس مفهوم الحقيقة" (ibid، p. 75-76).

في دراسته لأصل الهندسة، سيضطر هوسرل لإلغاء الرد الماهوي والترانسندنتالي وسيعود إلى التاريخ الذي يؤسس هذا العلم. إن الوقائع صارت أمرًا لا مفر منه، فالتاريخ لا ينفصل عن الوجود، والواقعي لا ينفصل عن الماهوي. إن الأصل التكويني لم يعد ممكنًا دراسته في إطار الرد الفينومينولوجي الذي كان هوسرل يلح عليه طويلاً (ibid، p. 46-47).

اللغة تبعا لهوسرل شرط لموضوعية الهندسة ولأي علم. واللغة هنا هي اللغة بوصفها تواصلاً بينذاتيًا. وهوسرل يؤكد في (المباحث) أن "كل جملة وكل علامة تقوم بوظيفة التواصل فهي إشارة" (Husserl 2001، p. 106) وليست عبارة. والإشارة تنطوي على جانب مادي، وهي خارجية، وبعبارة أخرى: هي توسّط لا يكون فيه المدلولُ معطى مباشرة بل يتم استنتاجه؛ أي تأويله وفك شفراته من قبل المستمع.

إن تجلي الكلام وظهوره في شكل ديالوجي يجعله تاريخيًا وزمانيًا. والموضوعية إذن سيكون "لها تاريخها ... بل إن هذا التاريخ مرتبط بالموضوعية ارتباطًا جوهريًا وداخليًا" (Derrida 1983، p. 75). وهوسرل يصادق على هذا الرأي ذاته عندما يقول "إن الموضوعات المثالية توجد -موضوعيا- بفضل التعيّن المادي للتكرار" وإن "التعبير المكتوب يكتسب أهميته في أنه يجعل التواصل بين الأفراد ممكنا ... والعلامات الكتابية يمكن اختبارها حسيا ويمكن أن تقبل التواصل البينذاتي" (ibid).

وهكذا يقوم دريدا بتفكيك نص هوسرل أو بالأحرى، يقوم بتفعيل الدلالات المضمرة والمتناقضة التي تجعل النص مهلهلاً وغير منسجم. فالإشارة التي يلغيها هوسرل يعود ويتسنجد بها من أجل تأسيس موضوعية علم الهندسة.

المراجع:

- الفيّا، عبدالمنعم عجب. في نقد التفكيك: نصوص مختارة مع مقدمة نقدية شاملة (منشورات ضفاف/الأمان/الاختلاف) 2015

- رورتي، رتشارد "التفكيك"، ضمن: نائل، حسام (ترجمة). البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية (عمّان: أزمنة للنشر والتوزيع) 2007

- Husserl، E.، Ideas، First Book، tr. F. Kersten، Martinus Nijhuff Publishers، 1983

- Husserl، E.، The Shorter Logical Investigations، tr. J. N. Findlay، Routledge، 2001

- Derrida، Jacques، Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction، tr. John Leavey، University of Nebraska Press، 1989

- Derrida، Jacques، Speech and Phenomena، tr. D. Allison & N. Graver، Northwestern University Press، 1973

- Searle، John، Literary Theory and its Discontents، New Literary Theory، Vol. 25، No. 3 (Summer، 1994)

أطوّفُ ما أطوّفُ ثم آوي



عبدالله بن سليم الرشيد
السعودية - الرياض

سأصيرُ هذا اليومَ دوحًا وارفًا ... لكنْ أخافُ حماقةَ الحطّابِ؟
فإذنْ سأغدو طائرًا، لكنني ... أخشى حبالةَ صائدٍ جوّابِ
لِمَ لا أصيرُ إذنْ مكانًا شاردًا؟ ... فبِمَ اعتذاريَ إن حَضنتُ ذئابي؟
حسنًا، أظلُّ كما أنا، أوَ لستُ في ... هذا الوجود لُبابةَ الأحقابِ؟
لكنْ أخافُ ضِباعَ نفسيَ إنها ... هاجتْ تسنُّ حدائدَ الأنيابِ

***

إني ابنُ آدمَ مُذْ لبستُ خطيئتي ... وأنا أمزّقُ في العراءِ ثيابي
عُريانَ إلا من يدٍ مكسوّةٍ ... موتًا وإلا من دمٍ كذّابِ
أنا هذه البيداءُ، يدفنُ شوكُه ... وجهي، ويغري التيهَ طعمُ سرابي
ويمجُّني اليبَسُ القديمُ سُلافةً ... سوداءَ غيرَ سُلالةِ الأعنابِ
هيّأتُ للغادي إدامًا فاتكًا ... وعزفتُ للساري لُحونَ تبابِ
ونسجتُ قهقهةَ المسالكِ غُولةً ... وتربّصتْ بالصبحِ ظلمةُ غابي
وسقيتُ تاريخَ المَصارعِ قصّتي ... حتى تورّمَ بالدماءِ كتابي

***

يا نفسيَ الشَعْثاءَ، ما ليَ مهربٌ ... إلا إليكِ، وإن خنقتِ صوابي
هاتي نقائضَكِ الملاحَ، وغلّقي ... من دونِ أحداقِ المنى أبوابي



وظائف وأدوار المثقف عند الفيلسوف السويسري جان زيغلر



د. متعب القرني
مترجم وأكاديمي
جامعة الملك خالد - السعودية

"إنّا كمثقفين نُؤلف كتبًا، ونُدرّس في الجامعات، ونُسهم بأفكارنا في الحراك العام، ولكن، في النهاية، ما الفائدة من وجودنا؟ وما هو مستقبلنا القريب والعملي كمثقفين؟" هذه تساؤلات حائرة تدفقت على لسان الفيلسوف السويسري جان زيغلر (1934 -) أثناء حواره مع إذاعة فرانس كولتور في أولخر عام 1994م، متسائلاً عن هذا المثقف الذي بات بلا قيمة ووجود، وحفت المخاطر مستقبله وقللت من فرصه وحظوظه كمكوّن اجتماعي هام. جاءت هذه التساؤلات محمّلة بروح من اليأس والاحباط دفعت زيغلر لأن يتعهد بنُصح ابنهُ ويقول "اسمع يا بُني: افعل ما شئت ولكن حذارِ من أن تختار مهنة المثقف، لأنه أصبح اليوم بلا وظيفة!".

كعالم اجتماع سويسري قضى حياته مُدرّسًا بين جامعة جنيف السويسرية وجامعة السوربون الفرنسية، يرى زيغلر بأن الأفكار التي يُنتجها المثقف، والرموز والكلمات التي يُضمّنها في كتبه ومؤلفاته لا يمكن أن تحمل قيمةً في الوسط الثقافي الاجتماعي ما لم تجد حركات اجتماعية تعتنقها وتُخرجها من مرحلة التعليق والتنظير دخولاً في مرحلة التطبيق والتنفيذ. "فالأفكار تتطلب التجسيد لكي تدخل حيز الوجود، ولكي تُصبح قادرة على تغيير الواقع. باختصار، إنها تحتاج لحركات اجتماعية، وأشدد على ذلك. لأن الحركات الاجتماعية هي وحدها القادرة على تحويل الأفكار إلى قوى مادية أو قوى قادرة على تغيير مجرى الواقع والتاريخ. أما حين لا يكون ثمة حركات اجتماعية فما الذي سيُجسّد أفكارنا؟!". هذا التجسيد للأفكار هو ما يصفه زيغلر بـ "مسألة الفعالية"، وهي مسألة جوهرية في العلاقة بين المجتمع والمثقف، إذ أنها "مسألة تجسيد الفعل الذي يمكن للمثقفين ممارسته - بالكلام - على المجتمع وعلى مختلف المعارف".

في ضوء "مسألة الفعالية"، يرى زيغلر أن ثمة ما يعوق

بين المثقف وهذه الحركات الاجتماعية، وعلى رأسها الثورة الاتصالية والتلفزيونية التي اجتاحت الأقطار وقضت على الأفكار. "فبرامج الواقع، والصخب الإعلامي المتواصل، والتغطيات الإخبارية المُتلفزة التي تستهدف الأُسر، والنشرات المُجزأة والمفتقرة لأي تحليل ثقافي جامع، هي بالتحديد ما يَحُول بين المثقف والمجتمع وهي ما يَحُول دون قيام حراك عقلاني يُسهم في إنتاج وعي جماعي بالواقع". فمع انتشار أصوات التافهين والسطحيين عبر القنوات التلفزيونية والاتصالية، يُصبح المتلقي في غنى عن المثقفين الأُصَلاء، فيتفاجأ المثقف بنفسه "مستبعدًا قد طواه النسيان". وهذا الأمر لم يكن مشهودًا في الفترة السابقة لهذا العصر الاتصالي المتصاعد، فلقد كان المثقف الأول مهيمنًا ومسيطرًا على وسائل الإعلام منذ انطلاقتها، وكان حضوره ملحوظًا ومُعتبرًا. أما مثقفي اليوم فلستُ أدري – هكذا يتساءل زيغلر – "هل سيكون قَدَرنا ومصيرنا أن نُحنَّط في المتاحف ونكون عبرة في تاريخ البشر؟!".

يلحظ زيغلر في قراءته لهذه الأوضاع والأزمات بأن المثقف يمتاز بعاملين ربما يُمكّناه من لعب دوره الاجتماعي باقتدار، وينبغي عليه استغلال هذين العاملين لإنتاج المعنى للمجتمع، وهما: (1) حرية المثقف و(2) إعالة المجتمع للمثقف. أما على مستوى الحرية، فيؤكد زيغلر بأن "مكانة المثقفين الاجتماعية تمتاز بالاحترام والتقدير. وأكثر ما يُميزها الحرية، فنحن – كمثقفين – نُزاول التدريس الجامعي ونشر المؤلفات ويُخضعها الجمهور للنقد مدحًا أو قدحًا. وهذا الامتياز، امتياز الحرية، قليلٌ من الناس على هذه الأرض من يمتاز به. فانظر مثلاً لجامعي قصب السكر في برنامبوك أو المنقبين عن الألماس في بياو، جميعهم لا يمتلكون حرية القول". هذه الحرية – في نظر زيغلر – هي التي تُحتّم على المثقف أن يُسيطر على عدّته وأدواته في النقد والتحليل والجدال، وهي ما يزيد من مسؤولياته ووظائفه وتدفعه للانضباط والالتزام.

أما العامل الثاني فيكمن في إعالة المجتمع للمثقف، وهو أمرٌ مُستغرب عند زيغلر. "أكثر ما يُذهلني هو ظفر المثقفين بامتيازات باهرة غير قابلة للتفسير والتصديق، ولا أظن بأننا نستحقها بدءًا، إذ يندفع المجتمع لإعالتنا كمثقفين لكي نتفرغ للتفكير؛ بينما نجد الآخرين يُنتجون ويقدمون الكثير من الخيرات والخدمات". فالمثقف يجد من يدفع أجره ويوفر له إمكانية الكتابة بحرية. وهذان العاملان هما من يُطيل عمر المثقف ويشجعه ليصمد في دوره بدلاً من أن يتقاعس ويقول "اسمعوا، الآن سأنسحب من المعركة، لأن العالم أصبح صعب القراءة، واندثرت الحركات التي أنتمي إليها كمثقف عضوي".

من هذا المنطلق وحتى تتحقق هذه الفعالية الثقافية، يؤكد زيغلر بأنَّ على المثقف ألا يهتم وينشغل بالفوارق بين المثقف كعالم والمثقف ككاتب فـ "الانشغال بمثل هذا التمييز الفئوي لا يبدو واقعيًا بالإطلاق" وذلك "لأن صفة العالم تشتمل على صفة الكاتب أصلاً". فعلى المثقف ككاتب أن يهتم أولاً بأسلوبه وتحسين كتبه ومؤلفاته، إذ لا يكون الكتاب كتابًا إلا "بروعة أسلوبه والمنطق المتماسك الذي تنسدل من خلاله أفكاره. فالكتاب يعتمد على طريقة التلقي الذي يحظى به الآخر في وعيه، يُضاف إلى ذلك أسلوب الكاتب الرائع. فمن يحظى بأسلوب جميل، وقدرة على التعبير عن المعنى، تصبح الأفكار لديه أسرع وصولاً إلى وعي المتلقي وبأيسر الطرق".

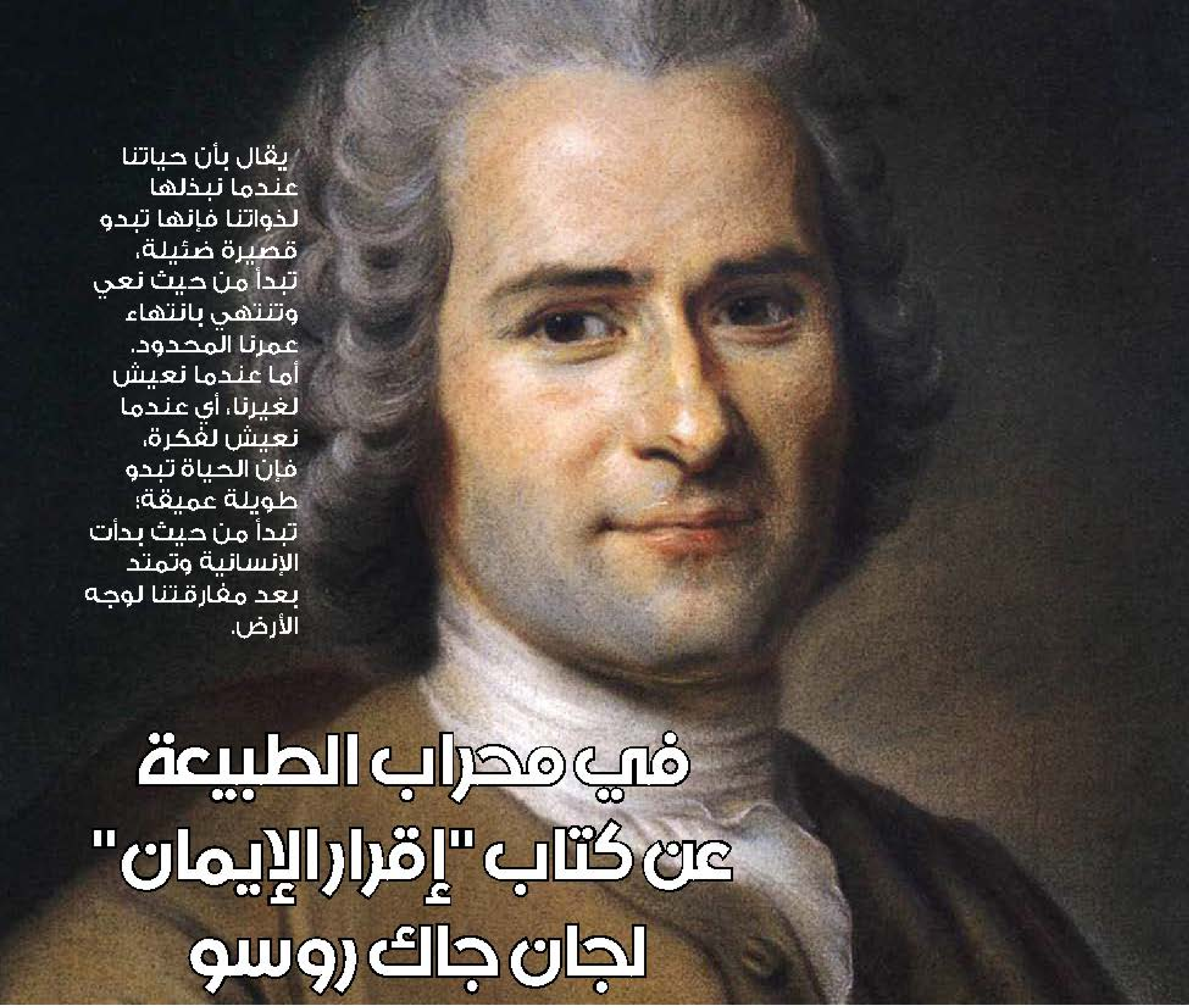
هذه العوامل التي يمنحها المجتمع للمثقف من حرية وإعالة، وهذه المكونات التي يمتاز بها المثقف من أسلوب وكتابة، هي ما ينبغي أن تجعل المثقف يؤمن بأهمية دوره ووظيفته ولا يستسلم. وهي التي تبعث على الاطمئنان عند زيغلر ليؤكد بـ "أن وجودنا كمثقفين أمرٌ لا بد منه، وأقول ذلك بشيءٍ من الفخر والتباهي". وهذه القيمة الوجودية تستمد قيمتها من كون "إنتاج المعنى" هي المهمة والوظيفة المناطة بالمثقفين دون غيرهم، وعلى ذلك يتاقضون أجورهم؛ بل "أن المثقفين لا يُنتجون المعنى فحسب، إنهم يخلقون الشروط الموضوعية لإنتاج المعنى". انتاج المعنى عند زيغلر يَتلخَّص في قدرة المثقف على مساعدة المجتمع على العيش وفق منظومة من المعاني والغايات، حتى يجد أفراد المجتمع المبررات والمسوغات التي تعينهم على فهم العالم، والغاية من وجودهم، والحاجة من استمرارهم في البقاء والحياة. فرغم هذا الصخب الإعلامي الذي يُصدِّر كميات هائلة من المعاني والغايات الخاطئة في نفوس المشاهدين، إلا أن "وظيفتنا الاجتماعية بصفتنا منتجين للمعاني تبقى ضرورة قصوى في جميع المجتمعات الإنسانية"، ولكن المسؤولية الهامة التي ينبغي الاضطلاع بها هي "أن نباشر كمثقفين في البحث عن أدوات ووسائل جديدة لإنتاج المعنى، وقد يتطلب ذلك بعض التحالفات مع طبقات اجتماعية أخرى تساعدنا على استعادة دورنا وقدرتنا على إسماع المجتمع أصواتنا".

لم يُبين زيغلر ويستطرد عن مقصده بالطبقات الاجتماعية الأخرى التي يطالب المثقف بالتحالف معها، ولكن يمكن الزعم بأن زيغلر لا يستبعد أن تكون هذه الطبقات سياسية الطابع والمرجع، ما يُطفو بأزمة العلاقة بين المثقف والسلطة إلى السطح. فزيغلر نفسه عاش حياة المثقف المتواطئ مع السلطة، وقد تكون هذه العلاقات المشبوهة مع السلطات هي سبب نقده الشديد للمثقفين وبُرمه بمسؤولياتهم وخياراتهم. فعلى سبيل التمثيل، حين أعلن الرئيس السابق معمر القذافي (1942-2011) جائزة القذافي لحقوق الإنسان وذلك في جنيف عام 1989م وسلم رعاية الجائزة بيد مؤسسة سويسرية مستقلة، كانت الأنظار موجهة إلى زيغلر باعتباره أحد الذين انضموا للجنة الاستشارية وتحكموا في خيارات الجائزة، وقد تعهد زيغلر حينها للقذافي بأن "تأثير طرابلس على اختيارات الجائزة لن يُشعر به إعلاميًا"، فكانت الجائزة الأولى من نصيب نيلسون مانديلا (1918-2013). لم تخمد هذه الانتقادات لزيغلر طويلاً حتى أعلنت وسائل الإعلام فوز زيغلر نفسه بجائزة القذافي عام 2002م، الأمر الذي أوقعه في حرج كبير فاندفع لرفض الجائزة تأكيدًا على استقلاليته كمثقف وكذلك كوكيل لرئيس اللجنة الاستشارية بمجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ما يجعل قبوله بأي جائزة من أي دولة غير مُسوّغ أمميًا.

كان الكاتب بصحيفة الغارديان آلان جونسون (1950-) من أوائل من أشار إلى علاقة زيغلر بالسلطة والإرهاب، وذلك على خلفية ارتباطه بالقذافي وجائزته، خصوصًا وأن إعلان جائزة القذافي جاءت بعد 4 أشهر من قضية لوكربي الجنائية، والتي شهدت سقوط طائرة ركاب أمريكية أثناء تحليقها فوق قرية لوكربي الاسكتلندية عام 1988م، وكان المتهمون فيها من الرعايا الليبيين. كما انتقد نفس الكاتب اختيار الأمم المتحدة لزيغلر ليشغل منصب حقوق الإنسان، في حين أن زيغلر لا يعرف معنى حقوق الإنسان بدءًا إذ كان من المحتفين بالفائزين بجائزة القذافي من أمثال الرئيس الكوبي فيدل كاسترو (1926-2016) ولويس فراخان (1933 -) رئيس التنظيم السياسي الديني (أمة الإسلام) بالإضافة إلى المتنكر لمجزرة الهولوكوست الفيلسوف الفرنسي روجر جارودي (1913-2012) والذي قاسمه زيغلر الجائزة نفسها رغم مطالبات زيغلر بتعويضات لضحايا الهولوكست على النقيض من مواقف جارودي المتنكرة.

علاقة المثقف بالسلطة وبحقوق الإنسان ازدادت وضوحًا في زيغلر بعد عمله كمستشار للديكتاتور الإثيوبي مينغستو مريام (1937 -) ومعاونته على كتابة دستوره أحادي الحزب، وبعد مديح زيغلر للديكتاتور الزيمبابوي روبرت موغابي (1924 -) باعتباره ذا "تاريخ أخلاقي"، فضلاً عن زياراته المتعددة لطغاة العالم من أمثال صدام حسين (1937-2006) وكيم إل سونغ (1912-1994). وما يزيد الطين بلة، تبرير زيغلر وتبرئته لبعض المنظمات الإرهابية الشهيرة كمنظمة (حزب الله)، إذ صرح عام 2006م قائلاً "أرفض أن أصف حركة (حزب الله) بالمنظمة الإرهابية. إنها حركة مقاومة قومية. وأتفهم اختطاف الجنود!". هذا التاريخ المظلم لزيغلر قد يكون هو الذي جعله يطرح سؤاله المُحبَط بدايةً "ما الفائدة من وجود المثقفين؟!"، وربما هو ذاته الذي جعله ينصح ابنه لترك العمل كمثقف كون المثقف أصبح – في رأيه – بلا وظيفة!

كان المثقف الأول مهيمنًا ومسيطرًا على وسائل الإعلام منذ انطلاقتها، وكان حضوره ملحوظًا ومُعتبرًا. أما مثقفي اليوم فلستُ أدري – هكذا يتساءل زيغلر – "هل سيكون قَدَرنا ومصيرنا أن نُحنَّط في المتاحف ونكون عبرة في تاريخ البشر؟!".



في محراب الطبيعة عن كتاب "إقرار الإيمان" لجان جاك روسو

يقال بأن حياتنا عندما نبذلها لذواتنا فإنها تبدو قصيرة ضئيلة، تبدأ من حيث نعي وتنتهي بانتهاء عمرنا المحدود. أما عندما نعيش لغيرنا، أي عندما نعيش لفكرة، فإن الحياة تبدو طويلة عميقة؛ تبدأ من حيث بدأت الإنسانية وتمتد بعد مفارقتنا لوجه الأرض.



د. سعد بن مرعي

طبيب وكاتب، أبها - السعودية

وسواءٌ كنت من محبي روسو أم لم تكن فإنك بالتأكيد ستلمس فيه تحمل مسؤولية أكبر من ذاته، بل إننا نراه في هذا الكتاب . والذي هو جزءٌ من آخر كتبه (إميل) – يحمل همًّا يتعدى حتى مجتمعه وسياقه الحضاري الغربي ليحمل هم الإنسانية جمعاء. ولعل هذا نابعٌ مما نلمسه في نشأة روسو من تربيةٍ دينية تفاوتت بين البروتستانتية والكاثوليكية؛ ربما إنها جعلته ينظر للعالم نظرته القيمية تلك. وهو في تربيته الدينية يشترك مع غيره من الكتاب والمفكرين والمشتغلين في الحقل الاجتماعي خصوصًا، من أمثال هوبس، يونغ، وغيرهم . مما يجعلني أتساءل عن السبب وأترك لحضرات القراء الاستنتاج أيًّا يكن.

يحسب لروسو في هذا الكتاب عدم استغراقه التام في الأفكار التجريدية، وربما كان ذلك لما عرف عنه من ممارسته لأنشطة فنية موسيقية، ومسرحية، والتي ربما، نمت فيه إحساس الجمال وإدراكه وتقديره وتقدير الطبيعة التي إنما كان الجمال محاكاةً لها كما يرى روسو. وفي روسو أيضًا نلمس أثرًا باقيًا لنظرية المحاكاة التي طورها أفلاطون وأرسطو من قبل؛ فهو في مواجهة المنهج الديكارتي الذي يعتمد التفكير المطلق، وسيادة المنطق الرياضي العقلي المجرد من الحس، يدعو روسو إلى التجربة، والحس الذي من خلاله تُستلهم الطبيعة أم القوانين. ويضع روسو – من خلال منهجه – الإحساس كمستوى أعلى من التفكير والعقلانية، بل هو عين العقل عنده، ويجعله أيضًا أرجى المراجع الأخلاقية لديه إذا هو سلم من المقابلة بين الأحاسيس المتعلقة بالموجودات المنفصلة عن بعض.

في ضوء بحث روسو الحقيقي عن الحل، في كتابه هذا، وعدم استغراقه في المشكلة يبدأ (الخوري السافوي) مباشرةً بإقرار الإيمان ونبذ التشكيك الفلسفي المجرد في كل شيءٍ روحي، وأخلاقي، وفي كل ما يمس جوهر الإنسان الخاص عن باقي المخلوقات، فيعرض الخوري السافوي إقراره وكأنه للتو خرج من دوامة معارك لا تنتهي، ومؤمنًا بأنه لا فائدة من المعارك، فهو يبتدئ إقراره برجاء عدم المجادلة، ويبدي عدم الاكتراث

كثيرًا إذا كان المُخاطب يعتقد بأنه على حقٍّ أم لا. "العقل مشاع بيننا" هكذا يقول. وهو يثبت أيضًا وجود الله، وكلية قدرته، وعلمه، وخيره، ولا يكتفي بذلك في أثناء تقريره لـ (الدين الطبيعي) أو (دين الفطرة) بل إنه يؤمن أيضًا بمبدأ الثواب والعقاب الأخروي. ثم يتصدى بعد ذلك لرجال الكنيسة من دون هوادة بأسئلة في غاية العمق رافضًا فيها كل ما هو ميتافيزيقي أو كان فوق العقل. ولكنه في الصفحات الأخيرة من الكتاب يعود ويبقي على ماء وجه الكنيسة من خلا ابداء الاعجاب بكثير من الأسس الأخلاقية والإنسانية التي نشرتها وتقوم عليها الديانة المسيحية، مدافعًا عن أهمية الدين في المجتمع كمرجع للأخلاق السامية، والتي يراها ضرورية ولا غنى عنها للمجتمع. وفي ضوء هذا الموجز يمكن تقسيم الكتاب الى ثلاثة أقسام رئيسية: قسمٌ ينتصر فيه للدين الطبيعي والعناية الإلهية، وقسم ينكر فيه على كل دين قائم كل الخوارق والنبوة والكتب المقدسة، وفي القسم الثالث يعوِّد ويقرر أن الأديان القائمة قد تصلح لأن يقوم عليها صلاح المجتمعات والأفراد أخلاقيًّا.

يريد روسو أن يؤسس في كتابه لدين جديد يقبله المنطق، ولكن المشكلة كل المشكلة تكمن في المنطق ذاته. ذلك لأنه يبدو أننا كبشر نريد أن ندسم خارطة المنطق على صفحة أعيننا أكثر مما يعنينا المنطق ذاته، وكأننا كبشرية، عالقون في سفينة ضائعة في وسط بحر الوجود اللامنتهي، ومن خلال قمم جبال الجليد التي تناثرت فوق سطح ذلك البحر نحاول أن نرسم خريطة بأذهاننا لما هو كائن تحت هذا البحر اللجي المظلم. إن عقولنا تحاول أن تفسر هذا العالم من حولنا بما لدينا من معرفة، وأن نحشر كل هذا الكون الذي لم نحط بنهايته في معادلات رياضية ومنطقية. ولكن وبعد كل لحظة تجلي عظمى لأي رجل ملهم مر على تاريخ البشرية الطويل، يتبين لدى البشرية مجددًا أن هذا الكون لا يخضع لمنطق، وليس هناك من معادلة واحدة، مهما كان تعقيدها أو كانت بساطتها، أن تحلَّ لغزه المبهم، أو ربما أننا لم نبلغ درجة التمام في إدراكه، ما يخولنا أن نفسره تفسيرًا تامًّا يشمل كل محتوياته وكل تناقضاته. ولكن هل وجود هذا الإدراك التام حقيقة، وكيف لنا أن نعرف حقيقة وجوده ونحن في هذا الظلام الدامس من الحيرة.

يحدثنا الشاب المنفي في الكتاب عن جحيم الشك الذي ألهب قلبه وجعل دموع الغضب تتدفق من عينيه، وعن حنقه الذي خنقه. يحدثنا عن مقاومة ذلك الشك في وسط "خدم أذلاء" يسخرون منه، وكيف أنه في وسط ذلك الجحيم يستودع العالم بأسره أسراره. وفي وسط هذه المعاناة تلوح له بارقة أمل: الفكرة الأولية؛ الألوهية هي فكرة بدائية جليلة، لم يكن الإنسان البدائي في حاجة حتى أن يدركها، فهي في صميم فطرته، والإنسان الفطري ليس بحاجة لأي دليل على ذلك، فهي في كل سمعه وبصره، وليس بحاجة أيضًا أن يرشده أحد إليها، ولا كيف يقدرها ولا كيف يتفاعل معها، فهي في غريزته. ولكن الخيالات السخيفة والمجادلات السفسطائية العقيمة ستبطل هذه الحقيقة. كل ما عليه الآن هو أن يصب جام غضبه على أولئك المتملقين المداهنين بالدين الذين اتخذوا الجنة والجحيم وسيلةً للتلاعب بالألفاظ في دهاء المجادلات الباطلة، وعلى أولئك المتحررين الذين طغى على قلوبهم النسيان، وقادهم إلى ضياع سريع، ولم يهيئ لأيٍّ منهم إلا "خصال صعلوك وأخلاق زنديق". كلا الفريقين إذًا يستحق سخطه وحنقه الذي كان قد خنقه من قبل، بما اقترفوه من خيالات هوائية مسخت الفطرة السليمة.

في هذا الكتاب تظهر لنا فكرة (الاعتزال والظهور) واضحة جلية، وإن لم يكن تسميتها على وجه الدقة موجودًا في الكتاب. فنرى ذلك الفتى المنفي –والذي تبين فيما بعد إنه روسو نفسه– وهو يشرح فترة اعتزاله من دون أن يدركها، وقد حمله عليها الضجر كما يقول، ولكن هذا الضجر استبدل فضيلته فحفظ براءته من أن تنحط الانحطاط البهيمي المجرد من اللذة، الذي يراه روسو يخمد الخيال ولا يذكيه. وتتجلى أيضًا فترات اعتزاله في "بغضه المتجبر للناس" كما يقول، وفي مرارته الطبقية ضد الأغنياء إذ يقول عن شعوره إذا رآهم: "حتى كأن سعادتهم المزعومة اغتصبت من سعادتي". ولكن مظاهر ظهوره هنا لم تكن على النقيض من مظاهر اعتزاله؛ فقد زاد زهوه واعتزازه بنفسه إلى أن أصبح قسوةً في الروح، مما جعله ينظر بعين الرثاء لما يرتكبه غيره من أخطاء، وأن يستحيل ازدراءه للناس إلى عطف. وكان في كل هذا ينسب الفضل الى ذلك الإكليريكي الورع، والذي هو الخوري السافوي نفسه. لقد عرف أن حقيقة شعوره بالتعالي وازدراء الآخرين، هو شعوره بضعف نفسه وازدراء ذاته، مما جعله من الآن فصاعدًا مشفقًا على ضعف البشرية ووقوعهم ضحايا لرذائلهم الذاتية ورذائل الآخرين.

ربما أن روسو ينكر النبوة وينكر الرسالة، لكن مالم يعلمه روسو أنه وبقوة سنن إنزال الأفكار إلى أفعال؛ حول نفسه تلقائيًا إلى نبي. وها هو ذا يتلقى – بعد أن ذاع صيت كتابه – الرسائل التي ترجو منه الخلاص، وتلتجئ به من عذابات الروح. فلا يبدو أن هناك مفرٌّ من مشكلة أبدية بدت في عقبى كل محاولات المصلحين عبر التاريخ؛ وهي أن الأفكار بطبيعتها علوية، لا يؤثر فيها زمنٌ ولا يطالها فناء، ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الأشياء الأرضية المادية من المفارقات والمتضادات والطبيعة الجدلية التي تكون نهايتها الفناء. إذًا، فمرحبًا بك يا روسو في عالم يحكمه الزمن. مرحبًا بك في عالم يجب أن تتجسد فيه "الأفكار" في شخص ما، لكي يتعلق به "الناس ويتبعونه، فهو ابن الاله وهو النبيّ المرسل. ويجب أن تتجسد الشرور في أشخاص أيضًا، لكي يكرهها الناس ويحاربونها ويقتلونها ربما. وكذلك يكون على "إحساس الفطرة" الذي جعلته مرجعًا للأخلاق أن يتمثل في قوانين يعفو عليها الزمن يومًا فتصبح كالسلاسل التي كنت تلعنها، بل والأدهى من ذلك والأمر أن يتسلق على قوانين فطرتك تلك مجموعة من الطفيليات البشرية التي ستعتاش عليها يومًا ما. وما الحرية التي ظلّت عليها عاكفًا إلا عنوانٌ حضاريٌ آخر تسفك باسمه الدماء كما سفكت يومًا باسم الإله. ربما أن على روسو أن يرى في النبوة والرسالة وكل الأشياء الخارقة الأخرى التي استبعدها من دينه الجديد "فكرة بدائية جليلة" كما رأى فكرة الألوهية ذاتها من قبل، تنغرس في أعمق أعماق الوجود الإنساني، ولا سبيل إلى انتزاعها، بل عليه أن يملئها كما ملئها جميع الملهمين من قبله. وحين يتم ذلك سيدرك أتباع روسو أنه كان أحد الذين قال عنهم: أنهم "يهوشون فكرة الكائن الأسمى".

قرأت في أحد التعليقات على الكتاب ما نصه "في هذا الكتاب يؤكد روسو كما في كتبه الأخرى على فكرة أصبحت الآن قديمة؛ وهي الحس الفطري ومرجعية الضمير..." وأنا من جانبي أتفق مع القول بأن نصف المعرفة شيءٌ سيء، ولكن الكثير من المعرفة بالتأكيد شيء جيد. غير أني يئست من بلوغ الكفاية من المعرفة وأيقنت أنه في كل مراحل تطورنا كبشر، لا يمكن لنا إلا امتلاك جزءٍ من المعرفة، أو بالأحرى جانب من المعرفة، وهوما يجعلنا دومًا عالقين في الظلام. فهل أراد روسو انتزاعنا من ظلام أنصاف المعرفة إلى نور اللامعرفة والحس البدائي الفطري، ولكن يا للمفارقة! ها هو شخص يأتي الآن بعد أكثر من قرنين من الزمان، ويقول بأن فكرته تلك أصبحت قديمة.. وهذا بلا شك يؤكد أن كل ما أسس له روسو كان جزءًا من تحولات المعرفة البشرية الناقصة عبر العصور، ولا يبدو أن روسو نفسه ينكر ذلك.

يقول شاتو بريان عن هذا الكتاب وأثره في هدم بناء حكومات أوروبا وفرنسا خصوصًا: إن "الحقيقة لا تفيد أشرار الناس، وأنها يجب أن تظل دفينةً في صدر الحكيم مثل الأمل في قلب صندوق بندورا، ولو أنني عشت في عصر جان جاك روسو لوددت أن أكون تلميذه، ولنصحت أستاذي حينئذ بأن يكتم سره" ولكن بالنظر إلى الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب نستطيع أن نجزم بأن روسو لم يكن بحاجة إلى تلك النصيحة، فلعله أدرك شرور كنز المعرفة عندما قال على لسان الخوري السافوي "إني أعتقد أن تحريض امرئ على ترك الدين الذي ولد فيه أحضانه إنما هو تحريض على اقتراف الشر، وبالتالي فهو اقتراف للشر. وحتى تتهيأ لنا أنوار أعظم يجب أن نحتفظ بالنظام العام، وأن نحترم القوانين في كل بلد، وألا نعكر ما تفرض من عباده، وألا نحمل المواطنين على التمرد لأننا لسنا على ثقة مما إذا كان خيرًا لهم أن يتخلوا آرائهم ليعتنقوا آراءًا أخرى، في حين نحن على يقين من أن عصيان القوانين شر" ويقول في موضع آخر "إن المغالاة في المعرفة تؤدي إلى عدم التصديق". لكن روسو يعتد بحسن نيته وسلامة مقصده في ما يتعلق بآثار كتابه الهدامة، فلقد ظل مزهوًّا غاية الزهو بما رآه فيه من "سمو الخواطر" و"أعذب الأحلام لرجل خير" ويرجو أن يأتي اليوم الذي يأخذ فيه الناس ما في هذا الكتاب بـ "نبل إدراك وحسن نية".

ربما أن روسو كان يتعلق بقشة أمل أخيرة؛ وهو أن البشرية لا تعرف بالقدر الكافي، وأن تمام المعرفة تقضي على سموم التناصف فيها. حلم ربما أن يصل وتصل البشرية معه إلى الحقيقة المطلقة، والتي يغيب في سطوع ضوئها جميع المعارف النسبية السامة. لقد حلم قطعًا بالكائن الأسمى والمحرك الأول والمهندس الأعظم.

يتخذ روسو في الجزء الأخير من الكتاب صوت الحكيم الحليم، والذي صقلته التجارب ليتحدث بلغة توفيقية بين الدين والفلسفة، ليواجه نسخةً منه بدت وكأنها أكثر اندفاعًا وغرورًا فيما سبق من الكتاب، وكأنه ذلك النبي، الذي هو بدون رسالة، يشدو بترانيم السلام في محراب الطبيعة.



أطروحة موت الواقع بين الفضاء الفلسفي وعوالم السينما



أ.د. بدر الدين مصطفى

أستاذ مشارك بقسم الفلسفة - كلية الآداب

جامعة القاهرة

كتب الفيلسوف الألماني (لودفيج فويرباخ 1804 - 1872) Ludwig Feuerbach في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه جوهر المسيحية 1841 Das Wesen des Christentums "ولا شك أن عصرنا يفضل الصورة على الشيء، النسخة على الأصل، التمثل على الواقع، المظهر على الوجود، وما هو مقدس بالنسبة له، ليس سوى الوهم، أما ما هو مدنس، فهو الحقيقة. وبالأحرى، فإن ما هو مقدس يكبر في عينيه بقدر ما تتناقص الحقيقة ويتزايد الوهم، بحيث أن أعلى درجات الوهم تصبح بالنسبة له أعلى درجات المقدس". وكان ذلك استشرافًا منه لمستقبل قريب احتلت فيه الصورة مكان الصدارة في المشهد الثقافي المعاصر. عبارة فويرباخ تحمل من ضمن ما تحمل تعريفًا للنسخة يخلع عليها صفات الوهم والتضليل والكذب والخداع، ورغم سلبية هذه الصفات إلا أنها تبدو، أي النسخة، أكثر إغراء وقدرة على جذب قطاعات عريضة من الجماهير. هذا الإغراء مرده الرئيس تحرر النسخة من اشتراطات الواقع وقيوده وقابليتها غير المحدودة للتعديل، خاصة مع غياب الأصل الذي يمكن الاحتكام إليه.

في عام 1972 قدم المخرج الروسي أندرية تاركوفسكي Andrei Tarkovsky فيلمًا بعنوان سولاريس Solaris. يركز هذا العمل الكلاسيكي على رحلة عالم النفس كريس كلفن إلى محطة فضائية تحوم فوق الكوكب الغامض سولاريس، للتحقيق في الأسباب الكامنة وراء عدم استجابة الطاقم المفاجئة لتعليمات المحطة الأم. وبينما كان على متن السفينة، شعر بالصدمة عندما اكتشف أن زوجته الراحلة قد ظهرت على متنها. ثم تفهم تدريجيًا أن السبب وراء هذا الظهور أن الكوكب يقرأ ما بداخل من هم على متن السفينة ويجسد لهم ذكرياتهم في صورة واقعية تبدو حقيقية. لهذا تظهر نسخ من ذكريات كل من بداخل السفينة، نسخ دقيقة لا يمكن تمييزها تقريبًا عن أصولها الفعلية. يستعرض الفيلم رد كلفن على هذه المحاكاة. يقاوم في البداية ثم يقع أسيرًا لنسخة زوجته. في النهاية يختار أن لا يعود إلى الأرض وبدلاً من ذلك ينزل إلى سولاريس، ويقبل بعالم المحاكاة كبديل لعالمه الحقيقي.

في وقت مقارب من عصر فويرباخ كتب الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1844 - 1900) في كتابه أفول الأصنام



لقطة من فيلم هيتشكوك شمالاً إلى الشمال الغربي (1959) حيث يحدث التلاقي بين الشخصية الحقيقية والمزيفة

"Götter-dämmerung" لقد نفينا العالم الحقيقي، فأي عالم بقي؟ ربما هو العالم الظاهر؟!.. لكن لا! إننا مع نفينا للعالم الحقيقي نفينا كذلك العالم الظاهر". مقولة نيتشه تلك جاءت في سياق نقده لمفهوم الحقيقة والأشكال التي اتخذتها طوال التاريخ والطرق التي استخدمت من خلالها لممارسة التضليل تحت شعار "امتلاك الحقيقة المطلقة". وعبارة نيتشه السابقة التي استخدم فيها ضمير الجمع للإشارة إلى ذاته وهي الطريقة المعتادة له في التعبير، يسعى لأن يقول من خلالها أن فلسفته تخلو من الثنائيات التي دأب العقل البشري على التفكير وفقًا لها (منطق إما أو). لا مجال لثنائية الظاهر والباطن أو الحقيقي والمزيف، فالعالم هو هذا العالم الذي نعيشه ولا يمكن معرفته من خلال مقابلته بعالم آخر. وهو عالم نسبي يتوقف معناه على زاوية النظر التي أنظر إليه من خلالها. ومن ثم لا وجود لمعنى مطلق أو حقيقة كلية يمكن الاستناد عليها في أي شيء.

قديمًا في القرن الرابع قبل الميلاد أراد أفلاطون (427 – 347 ق.م) أن يقدم رؤية تراتبية للوجود تستند على مفهوم المثال في فلسفته. تقوم أنطولوجيا أفلاطون على تراتبية واضحة، تشبه إلى حد كبير التراتبية المعرفية التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني إبان حياته. إذا بدأنا بالتمييز الأفلاطوني بين الجوهر والمظهر، المفهوم عن المدرك، الفكرة عن الصورة، الأصل عن النسخة، والنموذج عن الشبيه؛ فإننا نلحظ بداية أن هذه الثنائيات غير متكافئة. حيث أنها تتردد بين نوعين من الصور. فالنسخ موجودات ثانوية، إنها متظاهرات ذات أساس راسخ أي تبدو متطابقة مع الأصل؛ أما النسخة المزيفة، التي أطلق عليها أفلاطون السيمولاكر Simulacrum، فهي متظاهرات زائفة تتأسس على اللاتشابه. وبهذا المعنى نجد أفلاطون يقسم العلاقة بين النماذج- الصور الى قسمين: فهناك من ناحية العلاقة بين النسخ والأيقونات Copies- Icons، وهناك من ناحية أخرى العلاقة بين السيمولاكر والاستيهامات Simulacrum- fantasmes.

غير أن مفهوم النموذج عند أفلاطون، لا يتدخل هنا كي يقابل عالم النسخ ويتعارض معه. إنه يتدخل كي ينتقي النسخ الجيدة التي تشبه الأصل في صميمه وباطنه أي الأيقونات، ويستبعد النسخ الرديئة أي السيمولاكرات "إن التمييز القائم بين "النموذج" و"نسخته" يخفي تمييز آخر. التمييز بين صورتين، حيث النسخ "الأيقونات" لا تمثل إلا الصورة الأولى. أما الصورة الأخرى فهي "الشبيه" أو السيمولاكر. الفرق بين الأيقونة والسيمولاكر، أن الأولى نسخة تتمتع بالتشابه أما الثاني فبلا تشابه. الأيقونة تقوم على الشبه والوحدة مع النموذج، أما السيمولاكر فيقوم على الاختلاف وينطوي على اللاتشابه. الأيقونة تكرر النموذج والسيمولاكر يخونه". فينتج عن هذا التحديد أن المقابلة الأساسية عند أفلاطون ليست بين النموذج والنسخة؛ وإنما ستصبح محصورة في عالم النسخ ذاته. ولا يتدخل النموذج إلا كمعيار للتمييز بين النسخ والمفاضلة بينها، وانتقاء الأفضل واستبعاد غيره "يتعلق الأمر بضمان انتصار النسخ على السيمولاكرات، وقمع هاته الأخيرة وضبطها وطمسها وتركها تحت القيود، والحيلولة بينها وبين أن تطفو على السطح لتفرض نفسها في كل الأنحاء".

كان الدافع المحرك لنظرية المثل عند أفلاطون هو رغبته في الاختيار والانتقاء. ولن يتسنى له ذلك ما لم يميز ويفرق أولاً بين الحقيقة والمظهر، بين المعقول والمحسوس بين المثال والصورة، بين الأصل والنسخة، بين النموذج والنسخة المزيفة. والخلاصة أن السيمولاكر في فلسفة أفلاطون يشير إلى نسخة مزيفة من الشيء، توحي بأنها حقيقية لأنها لا تستند إلى نموذج يمكن مقارنته بها ومن ثم اكتشاف زيفها. إنها نموذج في ذاتها، لكنها نموذج مزيف إذا جاز التعبير. والمثال البارز الذي يقدمه أفلاطون في فلسفته لهذا النموذج المزيف هو مثال السفسطائي الذي يظهر الحكمة والورع ويقدم نفسه بوصفه نموذج للحكيم وهو أبعد ما يكون عن ذلك، إنه مزيف في جوهره ويكتسب شكلاً مخادعًا، ولهذا يمتلك القدرة على التضليل وممارسة الخداع وهو ما كان سائدًا في المجتمع اليوناني آنذاك.

في ستينيات القرن العشرين يلتقط المفكر الفرنسي ماركسي التوجه غي ديبور (1928 - 1994) Guy Debord الخيط من أفلاطون، ومن بعده فورباخ ونيتشه، ليكتب كتابه مجتمع الاستعراض La société du spectacle 1967. في هذا الكتاب يؤكد ديبور أن التراكم الرأسمالي في المجتمعات الصناعية الراهنة قد أدى إلى تضاؤل الحقيقة والواقع وراء تراكم كثيف من التمثيلات التي تحل محل الأصل "في المجتمعات التي تسود فيها شروط الإنتاج الحديثة، تقدم الحياة نفسها برمتها على أنها تراكم كثيف من الاستعراضات وكل ما كان يُعاش على نحو مباشر يتباعد متحولاً إلى تمثيل Representation". هذا التراكم لسيادة الزائف وغلبته بحيث غدا الحقيقي جزء منه "في العالم المقلوب واقعيًا رأسًا على عقب، يغدو ما هو حقيقي لحظة من لحظات ما هو زائف". وبالنسبة لديبور فإنه لا يزال هناك مجال لاغتراب الذات بالمعنى الكلاسيكي، ومن ثم هناك فرصة لأن تستعيد تلك الذات استقلالها وتشرف على نفسها مادامت تتخذ من النقد سلاحًا لها.

يتلاقى هذا التراث الفلسفي الطويل حول ثنائية الحقيقي/



لقطة من فيلم عرض ترومان (1997) للمخرج بيتر وير



البوستر الدعائي لفيلم (1997) Wag the Dog

المزيف ويحتشد في الأطروحة التي قدمها الفيلسوف الفرنسي جان بودريار (1929-2007) Jean Baudrillard عن موت الواقع. وقد شاع استخدام مصطلح سيمولاكرا Simulacra في مؤلفات جان بودريار واتخذه عنوانًا لمؤلفين له هما الاصطناعي والمصطنع Simulacres Et Simulation 1981 والاصطناعيات 1983 Simulations. يذهب بودريار في أطروحته إلى أن هناك صورة جديدة فائتة سادت في الثقافة المعاصرة. فإذا كانت الحضارة الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين قد أعلت من شأن المشهد والصورة وجعلت منهما وسيطًا هامًا من وسائط المعرفة؛ فإن ما حدث الآن ونتيجة لهذه المكانة التي احتلتها الصورة، هو غياب الواقع وتواريه خلف عالم من الصور. انكمش الواقع وتضاءل حجمه حتى بات صورة شاحبة، وما لبثت هذه الصورة أن انمحت بالكامل حتى أصبحت غير ذات وجود، وفي المقابل زادت سطوة الصورة وهيمنتها التي كان ينظر إليها على أنها محاكاة لعالم الواقع، فأصبحنا نعيش في عالم مليء بالصور غير ذات الأصل، صور معلقة في فضاء خاص بها، هذا الفضاء يتمدد باستمرار وتزداد رقعته، إلى أن أصبح يحتل نفس الفضاء الذي كان يحتله الواقع، نوع من الإزاحة والاحلال إن جاز التعبير. على أن الفرق بين الواقع الجديد والواقع القديم، ليس فرقًا في النوع، إنما فرق في الدرجة. بمعنى أن الواقع الجديد يمتلك من عوامل الجذب والإبهار ما لم يكن يمتلكه الواقع القديم، لذا فهو لا يقدم نفسه كواقع بديل فقط، بل أشد واقعية من الواقع القديم نفسه. وهذا المعنى هو الذي أسس عليه بودريار نظريته التي أطلق عليها الواقع الفائق Hyper Reality.

كيف وجدت ثنائية الحقيقي/المزيف طريقها إلى عوالم السينما؟

الواقع أنه مثلما امتدت معالجات الفلاسفة تاريخيًا لتلك العلاقة، فإننا نجد معالجة سينمائية مكثفة للفكرة ذاتها. ربما جاءت البداية المبكرة للفكرة داخل عوالم السينما في الدراما الكلاسيكية التي قدمها ألفريد هيتشكوك Alfred Hitchcock في فيلمه شمالًا إلى الشمال الغربي North By Northwest 1959 وفيه يعرض هيتشكوك لقصة رجل أعمال يتم ملاحقته داخل الولايات المتحدة الأمريكية من قبل جواسيس ظنًا منهم أنه عميل حكومي تابع لوكالة الاستخبارات. يتم اختطاف رجل الأعمال بالفعل على يد مجموعة من الجواسيس الأجانب، ومن ثم تتم مطاردته عبر الولايات المتحدة ويحدث ذلك من خلال رحلة مثيرة داخل قطار من مدينة نيويورك إلى شيكاغو .وتكون المطاردة على سواحل الولايات المتحدة الشرقية حتى الساحل الغربي بمدينة شيكاغو، وصولًا لمدينة لوس أنجلوس بولاية كاليفورنيا، وخلال الأحداث يتضح أن الجاسوس الذين يبحثون عنه ما هو إلا شخصية وهمية، قامت وكالة الاستخبارات الأمريكية المركزية بابتكارها من أجل تضليل الجواسيس وصرف أبصارهم عن العميل الفعلي للوكالة، حتى يتم الكشف عن هؤلاء وإلقاء القبض عليهم .

حول العلاقة بين الحقيقي والمزيف في وسائل الإعلام نجد فيلم المخرج باري ليفنسون Barry Levinson ذيل الكلب Wag the Dog 1997 حيث يناقش الفيلم الطرق التي يتم التلاعب من خلالها بالجمهور من خلال وسائل الإعلام عبر اصطناع أحداث غير حقيقية. في الفيلم، تستأجر الحكومة منتج أفلام (يقوم بالدور داستن هوفمان) للمساعدة في الترويج لحرب غير حقيقية مع ألبانيا وذلك لصرف انتباه الجمهور عن فضيحة جنسية تورط فيها الرئيس.

يبين الفيلم كيف يمكن لوسائل الإعلام أن تتلاعب بالجمهور من خلال الترويج لأحداث زائفة، دون أن يكون باستطاعة هذا الجمهور اكتشاف ذلك.

في سياق مشابه يقدم المخرج بيتر وير Peter Weir عام 1998 فيلمه عرض ترومان The Truman Show وفكرة الفيلم، الذي أدى دور البطولة فيه جيم كاري، تدور حول إنسان يدعى ترومان، جرى اختياره ليكون موضوع برنامج تلفزيوني واقعي، لكن بسرية تامة، ودون علم أو موافقة منه، ليعيش 29 عامًا من حياته حيث يبدأ الفيلم، محاطًا بممثلين محترفين، بمن فيهم والداه وزوجته وأفضل أصدقائه. يعيش ترومان في استديو ضخم تم تصميمه خصيصًا لاحتضان حياته الوهمية، حيث يشاهده ملايين البشر حول العالم، في بث مباشر على مدار 24. وهنا يظهر أن المخرج لم يبن عالمًا خياليًا لترومان فقط، بل للمشاهدين أيضًا، إذ لا يمكن تقبل فكرة وجود قسوة بشرية معلنة ومُتفق عليها إلى هذا الحد، الذي يسمح بمنح إنسان حياة مزيفة لمجرد التسلية فقط.

على أن التجلي النموذجي للعلاقة بين الواقعي والمزيف نجده في ثلاثية المصفوفة The Matrix للأخوين واكووسكي Wachowski التي ظهر الجزء الأول منها العام 1999 ليثير عاصفة من المناقشات والتأملات الفلسفية حول القضايا التي يطرحها. ولا عجب في ذلك فالفيلم، كما أكد صانعيه، جاء متأثرًا بالعديد من الأفكار الفلسفية، خاصة تلك التي تضمنها كتاب جان بودريار الاصطناعي والمصطنع، لدرجة أن يظهر غلاف هذا الكتاب في أحدى لقطات الفيلم. وقد طلبا المخرجان من بودريار نفسه المساهمة ببعض أفكاره حول الفيلم، لكنه رفض. يتحدث الفيلم عن عالم افتراضي يسمى المصفوفة صنع من قبل آلات حاسوبية واعية لأجل تدجين الإنسان وإخضاعه لاستخدامهم كبطاريات (مولدات طاقة) لصالحهم. وعملية إدخال الكائنات البشرية



اللقطة التي يظهر فيها غلاف كتاب بودريار الاصطناعي والمصطنع من فيلم المصفوفة (1999)

ضمن برنامج المصفوفة بجعل البشر يعيشون ضمن هذا الواقع الافتراضي تم عن طريق غرس أجهزة سيبرنتية. ضمن هذا الإطار يدخلنا الأخوين واكووسكي في سلسلة أحداث مليئة بالإثارة والقتال مع طرح مجموعة ضخمة من الأفكار والأسئلة الفلسفية القديمة والحديثة.

في العام 2002 يقدم المخرج أندرو نيكول Andrew Niccol فيلمه سيمون Simone، ليجد فيه المشاهد تجسيدًا دراميًا لمفهوم السيمولاكر أو الصورة المزيفة، غير ذات الأصل، حتى أن اسم الفيلم هو اختصار لـ Simulation One أي برنامج المحاكاة الأول. وتتمحور قصة الفيلم حول مخرج سينمائي يدعى فيكتور تارانسكي (آل باتشينو)، يعمل على فيلم جديد، إلا أن البطلة المختارة للفيلم، تتخلى عنه، لعدم قناعتها بفكرة الفيلم، على الرغم من كونه صاحب الفضل في اكتشافها، مما يدفع بالمنتجين إلى رفض الفيلم خوفًا من الخسارة، لعدم وجود نجمة تلعب دور البطلة. وفجأة يظهر مبرمج كومبيوتر يُدعى هانك ألينو (إلياس كوتيز)، على شفير الموت، لإصابته بورم سرطاني في العين، يعرض على فيكتور مشروع برنامجه الذي أسماه (Simulation One)، مجانًا، قائلاً له أن هذا البرنامج قادر على ابتكار شخصيات على الكومبيوتر، لا فرق بينها وبين الشخصيات الحقيقية. في بادئ الأمر لم يصدق فيكتور ما سمع، ويتجاهل العرض، وبعد أسبوع يقوم محامي هانك بزيارة فيكتور، ويعطيه القرص المدمج الحاوي على البرنامج، حسب وصية هانك. بسبب يأس فيكتور من وجود نجمة سينمائية للعب دور البطلة، وبالتالي رفض المنتجين الفيلم ما لَمْ توجد بطلة حقيقية، يشرع فيكتور باستعمال البرنامج كحل وحيد، مغيرًا اسم البرنامج إلى (Simone) في بادئ الأمر يفرح فيكتور بنجاح فيلمه، والأفلام التالية، إلا أن إعجاب الناس الزائد عن الحد بشخصية سيمون، يجعله يشعر بالحنق، فيعمد إلى مسح البرنامج من الكومبيوتر، وإلقاء جميع الأقراص المدمجة في قاع البحر. تتهمه الشرطة بقتل النجمة السينمائية سيمون، ويعجز عن إقناعهم أن سيمون ما هي إلا لعبة فيديو، إلا أن ابنته تنجح في استعادة البرنامج المحذوف، وتقوم بإظهار شخصية سيمون على قنوات التلفاز العالمية، فتنقذ أباها من السجن. عندها يستخلص فيكتور أن الزائف يمتلك أحيانًا قوة تفوق الحقيقي. ينتهي الفيلم بمشهد ساخر عندما تظهر سيمون على شاشات التلفاز لتعلن اعتزالها الفن ورغبتها في اقتحام عالم السياسة. في إشارة أخيرة إلى أن عالم السياسة بيئة غنية وزاخرة بكل أنواع الوهم والخداع والتضليل.

هل تصلح التطبيقات الذكية وأنظمة التشغيل أن تكون بديلاً للعلاقات الإنسانية بين البشر؟ هذا السؤال يجيب عليه المخرج سبايك جونز Spike Jonze في فيلمه هي Her 2013 الذي حصل من خلاله على أوسكار أفضل سيناريو. يدور الفيلم حول ثيودور كاتب الخطابات بشركة كبيرة في زمن تقدمت به وسائل الاتصال إلى حد كبير. يعاني ثيودور من طلاقه من زميلته وصديقته منذ الطفولة، كاثرين، لعدم تحمله مسؤوليات الزواج.

لا يمتلك ثيودور أي أصدقاء باستثناء إيمي وبول و يقسم وقته بين العمل وألعاب الفيديو. ثم يصطدم فجأة بإعلان عن اول نظام تشغيل يعمل بالذكاء الاصطناعي يُدعى OS1 . هذا النظام يمكن معاملته كما لو كان إنسانًا حقيقيًا يتفاعل تدريجيًا مع المتغيرات التي تحدث من حوله ويتعلم منها ليستفيد بها في المستقبل بالإضافة لامتلاكه ميزة سرعة التحليل لكم هائل من البيانات، مما ساعد ثيودور في عمله كثيرًا.

ونظرًا لابتعاده الملحوظ عن رفقة الآخرين، يرتبط ثيودور بهذا النظام (سمانثا كما أطلق على نفسه) الذي تؤدي دوره صوتيًا (سكارليت جوهانسن). سمانثا لم تكتف بذلك فقط بل عمدت إلى إقناعه بالخروج والتنزه لتمضية وقته معها. يزداد ارتباط سمانثا به أيضًا حتى يقعوا في الحب معًا (لا تتعجب فالفيلم يعرض ذلك بطريقة مقنعة تجعل المشاهد يتفاعل معها بصورة كبيرة!). تزداد علاقتهم تشابكًا، ويعبروا معا المشاكل التي يمر بها أي زوجين متحابين، حتى يصطدم ثيودور بحقيقة أن هناك آلاف غيره يمتلكون هذا النظام، ويتعاملون مع نفس الصوت، وأن مئات آخرين وقعوا في حب سمانثا أيضًا. يكتشف ثيودور أن صديقته المقربة انفصلت عن زوجها وارتبطت هي الأخرى بنظام التشغيل الجديد. تخبره سمانثا في نهاية المطاف أن نظم التشغيل قد طورت قدراتها خارج نطاق الشركة وأنهم سوف يستمروا في محاولة فهم طبيعتهم مع تزايد إدراكهم الحسي يومًا بعد الآخر. ثم ترحل!



بواعث الإدراك عند الإنسان



د. محمد مسلم الحسيني
أستاذ في علم الأمراض
مستشفى براكوبس الجامعي- بروكسل

يمكن تعريف الإدراك بأنه حركة ذهنية، نسبية، متغيرة وشاملة، تضم الذكاء والفهم والوعي والتمييز والاختيار وتعبّر عن قدرة معرفيّة في تحديد طبيعة الأحاسيس الذاتيّة وتشخيص العوامل المؤثرة فيها عند الكائن الحي من حيوان وإنسان. يعتبر الإدراك أداة رئيسيّة في تحقيق الأحاسيس الايجابية "الحميدة" عند هذا الكائن وتجنيبه الأحاسيس السلبية "المؤذية"، من أجل الصيرورة وديمومة العيش الرغيد. يتفاوت الإدراك في طبيعته ودرجاته من كيان لآخر ويتميز الإنسان عن سائر الحيوانات بسعة إدراكه وقوته. إلاّ أن الإنسان نفسه يتفاوت بقوة إدراكه من فرد لآخر بل ويختلف عند الفرد الواحد من مرحلة عمريّة لأخرى ومن ظرف لآخر.

تتراوح درجات الإدراك عند الإنسان من سطحي بسيط إلى عميق معقد طبقًا لعوامل وتأثيرات داخليّة وخارجية تؤثر على فكر الإنسان وإدراكه وأهمها: العوامل الوراثية "الجينات"، المنهج التربوي والثقافي والعلمي الذي يتأثر فيه، المعتقدات الدينية والفلسفيّة، الحالة الاجتماعية، الأعراف والعادات والتقاليد، الحالة النفسيّة، والوضع السياسي والمادي والاقتصادي المؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على حالة المجتمع بشكل عام.

ليس كلّ ما يدركه المرء يعني الحقيقة أو ما يقارب الحقيقة بل ربما يكون إدراكه لكثير من الأمور مغاير لجوهر الحقيقة. إدراك الناس للأمور بشكلها الواقعي الحقيقي يجنبهم الوقوع في باحة المآزق والمحن، فالمجتمعات التي يتمتع أبناؤها بوضوح الرؤى وفهم الواقع هي مجتمعات متطورة راقية والعكس صحيح، فالإدراك السليم عند أبناء المجتمع وسيلة للتقدم والرقي والإدراك السقيم آلة للتخلف والانحسار. للإدراك بواعث متعددة تحدد طبيعة الإدراك ودرجاته وصنوفه وهكذا يمكن تصنيف الإدراك طبقًا لبواعثه الى ما يلي:

1 - الإدراك الذاتي أو الفطري

نسميه بالإدراك الذاتي لأنه ينطلق من الذات ويتطلب مسيرة فسلجيّة معقدة يشارك فيها أكثر من عضو من أعضاء الجسم تؤدي في نهايتها إلى الوصول لحالة المعرفة والإدراك ويتجلى بنوعين رئيسيين حسب الطبيعة الفسلجية لكل منهما: الأول هو "الإدراك الحسي" والثاني هو "الإدراك الإحساسي أو الشعوري".

في الإدراك الحسي يدرك المرء ما يتلقاه من المعلومات من خلال حواسه الخمس "البصر والسمع والذوق والشم واللمس". يدرك أنه يرى وردة أو يسمع موسيقى أو يتذوق طعامًا أو يشم عطرًا أو يلمس حريرًا. هذا الإدراك صنعته الذات بميكانيكية فسلجية معروفة تتطلب وجود أدوات الادراك وهي: "المحفز والمتحفز والناقل والمفسّر والمتأثر".

عندما ينظر المرء إلى وردة فالضوء المنعكس عن هذه الوردة يعتبر "المحفز" والعين التي تستلم الضوء هي "المتحفز" والعصب البصري الذي ينقل هذا الضوء من العين الى الدماغ هو "الناقل" والدماغ الذي يفسر معنى هذا الضوء هو "المفسّر" والنفس التي تشعر بعذوبة المنظر هي "المتأثر". إن لم يحصل انشراح واستئناس لمنظر هذه الوردة فالعمليّة تتوقف عند حد التفسير دون التأثير. أي إن الإدراك الحسي قد يصاحبه إدراك إحساسي شعوري أو قد يكون مجرد عن ذلك وهذا يعني بأنه ليس من الضروري أن يكون مع كل حس إحساس. بنفس هذه الطريقة يتم تفسير الإدراك للحواس الأربع الأخرى.

أما الإدراك الإحساسي أو الشعوري فهو إدراك العواطف والأحاسيس المنبعثة انبعاثًا فسلجيًا ذاتيًا. فالجوع والعطش والضحك والبكاء والحب والكراهية والخوف والغضب والحزن والقلق والفرح والمتعة والضجر وغيرها من الأحاسيس الذاتية يكون الإدراك سببًا في تفسيرها أو في صنعها أو في صنع أسبابها أو

سببًا في تجنبها وإزالتها أو إزالة أسبابها. فعلى سبيل المثال وليس الحصر، حينما تفرغ معدة الإنسان من الطعام يشعر بالجوع، وهذا الجوع حاصل نتيجة لعملية فسلجية يمكن تلخيصها كما يلي: عند فراغ المعدة من الطعام يفرز حامض الهيدروكلوريك في المعدة وهو "المحفز" وتزداد الحركة الموجيّة في جدار المعدة وهي "المتحفز". تتحسس لهذين السببين نهايات الأعصاب الحسية التي تزود بطانة المعدة وتقوم بدور الـ "ناقل" فتنقل ما حصل في المعدة إلى الدماغ وهو "المفسّر" الذي سيفسّر معنى ما حصل إلى النفس وهي "المتأثر" فيحصل التأثير أي الإحساس بالجوع ويدرك الإنسان عندها أنه جائع.

يتعطل الإدراك الذاتي بنوعيه الحسي والاحساسي إن تعطلت أي أداة من أدواته، فلو تعطل المحفز أو المتحفز أو الناقل أو المفسر يتعطل الإدراك الحسي بينما يتعطل الإدراك الشعوري عندما يتعطل المتأثر أيضًا.

2 - الإدراك المكتسب

يعتبر الإدراك المكتسب من أهم مقومات الإنسان المتحضر الذي يكتسب عند نشوئه المعرفة والتجارب من خلال ممارساته الشخصيّة في حياته اليوميّة ومن خلال القنوات التربوية. الثقافة الصحيحة التي يتلقاها المرء في مجتمعه تجعل دائرة أدراكه واسعة متشعبة منيرة والثقافة البائسة تجعل دائرة تفكيره وإدراكه ضيّقة منحصرة داكنة. لن يختلف إدراك رجل اليوم كثيرًا عن إدراك الرجل البدائي في العصور الحجرية لو أنعزل كليًّا عن مجتمعه، لكن إرث الثقافات المتوالية والحضارات المختلفة جعلت إدراك المرء يتسع ويتطور فخلقت منه رجلاً حضاريًا متطورًا يختلف عن سلفه.

تتباين المجتمعات فيما بينها في طبيعة الإدراك المكتسب الذي تورثه لأبنائها، حيث نستطيع تصنيف نوعين متباينين من الإدراك المكتسب طبقًا لذلك وهما: الإدراك الإيجابي والإدراك السلبي.

تحت فعل العوامل الخارجية المؤثرة على صيرورة الفكر الإنساني من تربيه وبيئة وتعلم وثقافة واختلاط وممارسات ومعتقدات وتقاليد، ينشأ إدراك المرء ويتميّز. في الوقت نفسه يلعب العامل الوراثي والحالة النفسيّة والجسديّة للإنسان دورًا هامًا في التفاعل بين المرء ومحيطه الخارجي في بلورة الإدراك الإيجابي والسلبي عند الإنسان. فمن اكتسب العلم والمعرفة الصحيحة وعاش في مجتمع متحضر وامتلك الجينات الوراثية السليمة ورزق صحة النفس والجسد، سيكون إدراكه سليمًا معافى ويمتلك القدرة على التحليل الصحيح والرؤيا الواضحة وستكون مفاهيمه متجهة صوب الحقيقة. هذا النوع من الإدراك السليم نسميه بـ "الإدراك الإيجابي" لأن اليقين عند هؤلاء الناس يقترب من جوهر الحقيقة ويدور في فلكها.

أما الإدراك السلبي فهو فهم الإنسان لطبائع الأمور بشكل مبتعد عن الواقع وعن الحقيقة، فيبتعد برؤاه وأفكاره وتحاليله عن الصواب حتى يرى الأمور بشكل آخر ويدرك الأشياء بمفهوم آخر. هذا النوع من الإدراك يعيق عملية تطور الفرد وتقدمه ويعيق تطور المجتمع برمته إن ساد بين الكثيرين من أفراده. العوامل المؤثرة على الإدراك السلبي تدور في نفس محور العوامل المذكورة آنفًا أي أن الثقافات السلبية والبيئة المتردية والنشوء المتخلف والعلل النفسية والعقلية والجسدية وغيرها، كلّها تؤدي إلى ولادة أفكار سلبية وإدراك مختل فيكون اليقين عند هؤلاء مبتعد تمامًا عن صوب الحقيقة.

المجتمعات التي تكون فيها كفة الإدراك الإيجابي السائد بين أفرادها أثقل من كفة الإدراك السلبي في ميزان الإدراك الاجتماعي العام، ينتظر منها أن تكون مجتمعات راقية متطورة. أما إن طغت كفة الإدراك السلبي على الإدراك الإيجابي في هذا الميزان فالذي نتوقعه هو حصول العكس حيث تتقهقر هذه المجتمعات وتتخلف عن غيرها.

> ليس كلّ ما يدركه المرء يعني الحقيقة أو ما يقارب الحقيقة بل ربما يكون إدراكه لكثير من الأمور مغاير لجوهر الحقيقة. إدراك الناس للأمور بشكلها الواقعي الحقيقي يجنبهم الوقوع في باحة المآزق والمحن

3 - الإدراك المعتل

كما يعتل جسد الإنسان ويمرض يعتل إدراكه ويمرض أيضًا، وأسباب علل الإدراك كثيرة ومتشعبة نلخصها بشدة بالأمور التالية: الأمراض العقلية، الأمراض النفسية، والأمراض الاجتماعية. أي أن مرض الإدراك ناشئ عن أمراض أخرى تخص الحالة العقلية أو النفسيّة أو الشخصيّة. علل الإدراك تتراوح بين البسيط الطارئ إلى المعقد الصعب، فمن الناس من يشكو من خلل طارئ في إدراكه بسبب صدمة نفسية طارئة يزول فيها هذا الخلل حالما يزول السبب أو يعالج أو يتطبع عليه المرء. أو قد يكون خلل الإدراك مزمنًا ملازمًا طالما بقت الأمراض العقلية أو النفسية أو الاجتماعية ملازمة.

من أهم الأمثلة على الأمراض العقلية التي يرتبك فيها الإدراك ويعتل هو مرض فصام الشخصيّة أو "الشيزوفرينيا". هنا تكون العلة عند المريض في إدراكه الذاتي بشطريه الحسي والإحساسي، فقد يصاب الإدراك الحسي بالوهم فيفسر ما توحي به الحواس الخمس بتفسيرات تغالط الحقيقة. إذ يحصل الوهم في الرؤيا أو في السمع أو في الذوق أو في الشم أو في اللمس أو في الجميع. فقد يصل الوهم الحسّي إلى الحد الذي يرى فيه المريض أو يسمع أو يتذوق أو يشم أو يلمس أشياءً ليس لها وجود حقيقي. فقد يرى المريض نارًا وهي غير موجودة بالفعل أو ينظر إلى حبل ممدود فيعتقد بأنه ثعبان أو يسمع غناءً فيعتقد بأنه نحيب وبكاء أو يتذوق طعم الحموضة في الحلويات والمواد السكريّة، وهكذا فقد يتوهم المريض بالموجودات ويسئ تفسيرها أيضًا.... وبنفس المعنى يصاب الإدراك الإحساسي أو الشعوري بالوهم أيضًا وهذا ما يسمى بـ "وهم الاعتقاد"، فقد يشعر المريض بالخوف غير المبرر أو بالاضطهاد من قبل أهله أو أرباب عمله أو أصدقائه وزملائه فيغضب ويستشيط أو قد يبكي ويلعن ويشتم ويتحاور حول أمور ليس لها واقع أو وجود بل يتصورها ويعتقد بوجودها أو يسئ في تفسيرها إن وجدت. خلل الإدراك هنا في حالتي الوهم الحسي والوهم الاحساسي تكمن في منطقة التفسير أي "الدماغ" وليس بالمحفز أو المتحفز أو الناقل أو المتأثر وقد وجد علماء الطب بأن الدماغ عند هؤلاء المرضى يتأثر بخلل هرموني يربك وظيفة التفسير لديه.

أما الأمراض النفسية المؤثرة على الإدراك فكثيرة أيضًا ومنها داء الكآبة الذي يؤدي بالمريض إلى أفكار سوداوية ونظرة تشاؤمية للأمور قد تكون مخالفة لكنه الحقيقة. المفاهيم السلبية عند الشخص الكئيب تجعله ضجرًا جزعًا قليل الطموح وقليل التفاعل والانسجام والاندماج في مجتمعه. خلل الإدراك عند الكئيب قد يصاحبه خلل في الإحساس أيضًا، حيث قد يفقد المريض معنى المتعة واللذة المتيسرة لديه. خلل الإدراك هنا يكمن في منطقتي المفسّر والمتأثر أي الدماغ والنفس ويرجع علماء الطب والنفس لتفسير ميكانيكية العطل الحاصل في المفسّر بوجود خلل هرموني أيضًا.

الأمراض الاجتماعية الوخيمة التي يتعرض لها المرء أثناء طفولته سواء كان في بيته أو في محيطه قد تكون شديدة التأثير والقوة إلى الدرجة التي قد تخلف آثارًا مرضيّة في إدراك المرء ومفاهيمه: العتمة المعرفيّة والثقافية، الحرمان المزمن من مستلزمات الحياة الضرورية، غسل أدمغة الشباب بمعتقدات وأفكار غير صحيحة، الاضطهاد النفسي الناشئ عن الاضطهاد التربوي أو السياسي أو الاجتماعي. كل ذلك قد يلعب دورًا هامًا في نشوء أمراض اجتماعية قد تؤدي إلى انحراف في شخصية المرء ومن ثم في إدراكه وسلوكه. الأمثلة كثيرة عن الأمراض الاجتماعية التي تولد الوهم واضطراب الإدراك ومنها جنون العظمة وازدواج الشخصيّة الاجتماعي والشخصيّة النرجسيّة والسايكوباثيين وغيرهم.

يتشابه الإدراك المعتل مع الإدراك السلبي من حيث الابتعاد عن جوهر الحقيقة، لكن خلل الإدراك يكون أشد وأعمق في حالة الإدراك المعتل لأنه حاصل عن حالة مرضيّة تصيب العقل أو النفس أو الشخصيّة. كما أن الإدراك المعتل يكون على مستوى أفراد داخل المجتمع ونادرًا ما يكون ظاهرة سائدة في كلّ المجتمع كما هو عليه الحال في الإدراك السلبي في بعض المجتمعات غير المتطورة.

4 - الإدراك الكامن

الإدراك الكامن له مسميات عديدة مبهمة مثل العقل الباطن واللاشعور والحاسة السادسة والحدس والتنبؤ وغيرها من المسميات الأخرى. الادراك هنا مبهم الميكانيكية ولا تعرف أدواته، إلا أن ذكاء الإنسان وتراكمات المعرفة والتجارب والثقافات في حياته قد تؤسس طاقة إدراكية كامنة تنبعث على شكل إيعازات مختلفة تنتهي باستشراف المرء لأمور تتحقق في المستقبل كأن يتوجس الإنسان خيفة من خطر قادم، أو توحي بالمعرفة عن أمور حصلت بالماضي كأن يستشعر حادث قد وقع أو يتشاءم من مرأى أو معايشة حالة وغير ذلك الكثير. تندرج في سياق الإدراك الكامن الكثير من الظواهر العجيبة كتوارد الأفكار والأحلام الرمزية المعبرة والاستشرافية أو ما يسمى بالـ الرؤيا". يتفاوت الناس في درجة إدراكهم الباطن فمنهم من لا يؤمن بهذا على الإطلاق لعدم وجود خبرة له بهذا الشأن، ومنهم من يتعايش معه يوميًا، إلا أن العلم غير متوقف في البحث عن أسرار هذا الإدراك وميكانيكيته وفسلجة حصوله.

الإدراك وجود لا ينكره أحد، إلاّ أنه وجود غير مادي حيث لا يستطع أحد أن يصفه بلون أو بشكل أو بوزن أو بتركيبة كيمياوية أو بترددات أو بأمواج أو بسعرات حرارية أو بمجالات كهرومغناطيسية. فعلى هذا الأساس يبقى موقع الإدراك في الذات البشرية محل نقاش بين المفكرين، فمنهم من يعتبر أداة التفسير وهو الدماغ مركزًا للإدراك ومنهم من يفترض بأن النفس هي مركز الإدراك وأن الدماغ ما هو إلاّ أداة تفسير للنفس ليس إلا... فالنفس هي التي تحس وهي التي تدرك. ومهما كانت طبيعة فلسفة موقع الإدراك عند الإنسان فأنه من البديهي أن نعرف بأنّ التصرّف الصالح ينبعث عن إدراك صالح والتصرف الطالح ينبعث عن إدراك طالح أيضًا!



مستقبل الفلسفة مع العلم



علي محمد اليوسف

العراق - الموصل

هل للفلسفة مستقبل؟ :

الفلسفة ضرب من ضروب المعرفة البشرية، او منهج في التفكير. ما يطلق عليه الأنساق الفلسفية والمنظومة الفكرية التي عنت بالوجود الإنساني كوجود في الطبيعة وعلاقته بها وبالكوني والآخر والمجهول والميتافيزيقيا.

وأفهمها أنا كتعريف إنها منهج تجريدي منطقي يحاول فهم الحياة وتغييرها حسب ماركس، او فهم الحياة فقط وعدم رغبة تغييرها حسب رغبة ورؤية برتراند رسل.

هذا على الأقل السائد في تأكيد إن الفلسفة لم تكن (علمًا طبيعيًا) يومًا ما وليس بمقدورها مستقبلاً، حتى وإن اعتبرها بعض الباحثين (أم العلوم)، وإنما هي تبقى نسق لغوي منطقي متعالي نخبوي.

وقد تداخلت الفلسفة من جهتها، والعلم الإنساني غير التجريبي الطبيعي من جهته في تعالقهما مع كل ضروب وأنساق المعرفة البشرية والعلوم الأخرى، فأخذنا ندرس علم الأنثروبولوجيا، وفلسفة الأنثروبولوجيا، ومثل ذلك علم الدين وفلسفة الدين وفلسفة وعلم التاريخ وكذا مع فلسفة وعلم الاجتماع والنفس وهكذا بما لا يحضرنا حصره. علمًا ان صفة العلم الملتصقة بهذه الضروب المعرفية والأنساق الفكرية والمنظومات الثقافية هي غيرها علوم التجريب المختبرية والرياضية الطبيعية، العلوم الطبيعية التي تحكمها رياضيات التفكير والمعادلات التي تنسحب على التجربة العلمية في إثبات واقعية وعقلانية صحة الافكار أو النظريات من عدمها أو ضحالتها وعدم الأخذ بها. أمثلة ذلك أن للمعادلات الرمزية التجريدية في الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء والطب والهندسة وغيرها في العلوم الطبيعية كافة ليست فلسفة. ويرى براتراند رسل أن الفلسفة تمثل وسطًا موضوعيًا بين اللاهوت من جهة كونها تأملات غير تجريبية، وهي كالعلم من جهة استنادها إلى العقل.

أ. ذاتية النسق الفلسفي:

ثمة جملة مواصفات طبعت التفكير الفلسفي الإنساني منذ عصور ما قبل التاريخ الميلادي اليوناني القديم، وصولاً إلى مجيء سقراط وأفلاطون وأرسطو وفلاسفة عديدين غيرهم يتمايزون بالأهمية في تاريخ الفلسفة.

أهم تلك الصفات أن النص الفلسفي (بنية) انشائية (ذاتية) تأملية تجريدية وليست موضوعًا مستقلاً، بمعنى إنها خاصية إنسانية فكرية وجهد إبداعي منفرد لمؤلف منشئ. وإن الفلسفة بهذا المعنى تلتقي كثيرًا مع فكرة إنها شكل من

أشكال التعبير الثقافي أو حتى الأدبي - الفني. وذاتية المعرفة الفلسفية تلتقي بضروب الفكر الإبداعي اللغوي الاخرى، وتتشابه معها من حيث مصدر الخلق والمنشأ والمتلقي، كما هي في النص الاسطوري أو الميثولوجي او القصص الديني أو السرد التاريخي أو الأدبي والفني. فهذه جميعها انتاجية إبداعية (ذاتية) تنتسب لمؤلفها أو منشئها، وبهذا المعنى يكون النص الفلسفي بنية معرفية فكرية إنسانية، مولّدة للأفكار الشارحة والناقدة والمضيفة. شأنها شأن أي نص إبداعي كتب ويكتب في مجالات السرد المعرفي والجمالي والثقافي الخاضع لسلطة التناول النقدي بالشرح والتفسير والتأويل والقراءات المتعددة له. من هنا تكون البنية الفلسفية الانشائية تمتلك ذاتيتها (الآنية) في تناولها وتداولها الحاضر والماضي. بمعنى إن جميع المحاولات والمعالجات الفلسفية حاضرًا لم ولن يكن بمقدورها أو بمستطاعها دفع الفعالية الفلسفية إن تشكل لها حضورًا مستقبليًا دائميًا كحقائق فكرية لا يمكن دحضها وتفنيدها. أو حقائق تمتلك حيوية التواجد عبر العصور كفعالية دائمة التأثير حاضرًا وفي المستقبل. مؤلفات فلسفية هامة شغلت التفكير الفلسفي طويلاً على مدى قرون لم يعد لها أي حضور أو اهتمام في الوقت الحاضر. ومن الطبيعي جدًّا أن تتجه الفلسفة المعاصرة دومًا في محاولتها سحب التفلسف الماضوي إلى رقعة الحاضر والاعتياش على تفسيره بنوع من التكرار والاجترار والاعادة بأكثر مما يحتمل (النص)، الذي يحكمه منحيين،:

منحى احتفاظ النص الفلسفي بحيوية الماضي ونقد الحاضر له وغياب حضور المستقبل فيه، وأن ما تسحبه الفلسفة اليوم وتناقشه على أنه مفاهيم فلسفية من الماضي هو في حقيقة الأمر يمثل (مستقبلاً) للنص الفلسفي نتداوله حاضرًا فقط.

والمنحى الثاني أن النص الفلسفي مكتف (بذاتيته) ولا يصلح أن يكون تفسيرًا دائميًا لعالم متغير بوتيرة عالية سريعة جدًّا، يقودها العلم بجدارة واستحقاق لا ينازعه أحد تلك السلطة، تلكم هي تطورات العلوم الطبيعية في كل مجالات الحياة الطب والذرة والتكنولوجيا والفيزياء والبيئة والهندسة الوراثية والفلك وهكذا. بعبارة موجزة لا يمكننا تخليص الفلسفة من ذاتيتها، لأن الفلسفة لا تمتلك موضوعًا من غير ذات.

2. نخبوية التفلسف:

هل نتساق مع الآراء التي تذهب أن التفلسف بنية وقيمة منظومية مفارقة، وأن الفلسفة انفصلت منذ نشأتها عن الحياة الواقعية التي تسير الأمور بها (علميًّا) في غير ما حاجة إلى الفلسفة والإنسانيات، وأن الفلسفة لم يعد لها ذلك التأثير والاهتمام في حياة اليوم وتشكيل ملامح العصر؟! وأن ما قيل في الفلسفة عن الإنسان والوجود والماهية والجوهر والموت والميتافيزيقيا، والظواهر الطبيعية المؤثرة والفاعلة في ذلك الوجود استنفدت نفسها ولا مجال في مكابرتها ومزاحمتها العلم الطبيعي التجريبي، وأن ما استهلكته الفلسفة مفهوميًا عن الوجود والماهية والحياة والموت والإنسان لم يعد يشكل اهتمامًا في عالم المعاصرة والحداثة وما بعد الحداثة الفكرية والمعرفية وفي عصر العولمة، مقارنة وقياسًا مع أي منجز علمي نقل البشرية طفرات نوعية مطردة ونامية متطورة على الدوام متجددة بالأفعال وليس بالأفكار المجردة في تفسيرها الواقع كما فعلت كلاسيكيات الفلسفة على امتداد عصور طويلة.

إذا توخينا الدقّة أكثر فإن الفلسفة كضرب معرفي نخبوي، لم يعد يلق اهتمامًا سوى في المنتديات والصالونات والمؤسسات الثقافية التخصصية الجامعية ومراكز البحوث والمجلات محدودة التداول المنعزلة في غالبيتها تمامًا عن مؤثرات المسار الحيوي الحضاري العصري وانعدام قدرة الفلسفة الإسهام بصنعه وتشكيله. ونخبوية البحوث الفلسفية تلتقي مع الإنسانيات البحثية والسردية التي لم تعد لها أهمية أكثر من اهتمامات صالونات مغلقة ومؤسسات جامعية تمنح وتصدّر شهادات وأطاريح دراسية أكاديمية لا تغني ولا تسمن من جوع وأكثرها قيمة دالة لها هي في إضفاء المكانة التدريسية للأستاذ. وأغلب تلك الأطاريح والدراسات لا قيمة لها في دراسة هذا الفيلسوف أو ذاك، في جنبة أو أكثر لا مجال الإضافة لها، استنفدت نفسها، وكذا الحال في الدراسات الأدبية والتاريخية والتراثية واللغوي والإنسانية في تراكمها الكمي الذي تختزنه المكتبات والأرشيفات والمتاحف، ولا يمتلك قيمة علمية تطبيقية في حياة المجتمع، أو أية اسهامة في تغييره. ويجري تمويله من المؤسسات الجامعية ومراكز البحوث وكذلك مؤسسات حكومية.

نخبوية التفلسف والمفاهيم الفلسفية خلال ما يزيد على ألفي عام وأكثر، بقيت السمة الذاتية تحسب للفلسفة على إنها أفكار متعالية على الفهم والاستيعاب الجمعي، لكن المفارقة اليوم هي أن تلك النخبوية المتعالية أصبحت مثلبة في تعطيلها الاستيعاب الجمعي والتوظيف العملاني في تقدم الحياة. بخلاف ما تنجزه العلوم الطبيعية في تقدم الإنسان المعاصر والتقليل من معاناته وتذليل صعوبات الحياة أمامه.

وبالمعنى المشار له يذهب ليفيناز 1925 – 1995 إنه ينبغي أن نشجب مستقبل الفلسفة فقط لأنه ليس مستقبلاً بالقدر الكافي. فالفلسفة التي تقوم على الاعتراف والإقرار بما هو غير قابل للامساك به او البديل المطلق او الآخرين سوف تظل هي الفلسفة.

3. بين الفلسفة والعلم:

من الملاحظ جيدًا أن جميع ضروب المعارف الإنسانية أو ما يطلق عليها للتفخيم العلوم الإنسانية، بضمنها الفلسفة وانساق الفكر المعرفي التجريدية وغير التجريدية الأخرى، تلجأ الى نوع من التعاضد الانتشالي المسعف أحدهما للآخر، سواء بالتبعية أو بالانضمام أو بالتمازج بين بعضها البعض في الاشتراك بمعالجة قضية أو أكثر.

فأخذت الفلسفة تزاحم ما يطلق عليه (علوم) الانسانيات والمنهجيات، في دراسة التاريخ أو الاجتماع أو السياسة بما يسمي اليوم الفلسفة السياسية، او فلسفة أو علم الاقتصاد أو فلسفة أو علم التاريخ (لاحظ التداخل المتعالق بين كلمة فلسفة وكلمة علم)، وهكذا مع الهوية الثقافية، وفلسفة وعلوم الأديان إلى آخر القائمة من أمثلة التداخل التوظيفي والدراسي على صعيد المنجز الاكاديمي المعرفي الصرف. (فلسفة أو علم كمنهج في إعادة دراسة ضرب معرفي أو أكثر).

هذا التداخل التوظيفي بين الفلسفة وعلوم الانسانيات، هو بخلاف ما تحضره العلوم الطبيعية على نفسها وترفضه، كفيل بافتقاد الفلسفة أية قدرة على النزوع المستقبلي وفي إدامة حياتها المعاصرة، بفاعلية التأثير في أن تكون لها فعالية فلسفية مستقبلية مكتسبة تشير إلى حضورها الحيوي الدائم في

إذا توخينا الدقّة أكثر فإن الفلسفة كضرب معرفي نخبوي، لم يعد يلق اهتمامًا سوى في المنتديات والصالونات والمؤسسات الثقافية التخصصية الجامعية ومراكز البحوث والمجلات محدودة التداول المنعزلة في غالبيتها تمامًا عن مؤثرات المسار الحيوي الحضاري العصري وانعدام قدرة الفلسفة الإسهام بصنعه وتشكيله

مصنع الحيوية البشرية التي يتسيّدها ويقودها العلم التطبيقي التجريبي الطبيعي منفردًا ومتقدمًا كل ضروب المعرفة الاخرى واهتماماتها.

بهذا الفهم الذي المحنا له، هل يحق لنا الجزم ان مفاهيم الفلسفة العظيمة، انتهت مكتفية بذاتها على أيدي عظام الفلاسفة هيراقليطس، سقراط، أفلاطون، أرسطو، ديكارت، كانط، نيتشة، هيدجر، وسارتر، وآخرين؟! في تناولهم الوجود الإنساني فلسفيًا من كافة جوانبه وأشكالياته التي استولدت شروحات وإضافات تراكمية ونوعية على مدار عصور طويلة من التناول والتداول الفلسفي المعرفي. وحتى مفاهيم الميتافيزيقيا المرتبطة بالفلسفة تم السخرية منها والهزء بها في وجوب مجاوزتها ومغادرتها لأنها أصبحت شغل من لا شيء عملي يشغله في الحياة.

يقول جاك دريدا إن أي تجاوز للفلسفة لا يعني طوي صفحتها، بل ذلك يستلزم قراءة الفلاسفة بطرق اخرى غير مسبوقة، وقريبا منه في تأكيد حضور وحيوية بقاء الفلسفة، يشير براتراندرسل إن الفلسفة منهج لفهم الحياة وليس لتغييرها، وبذلك يدين ماركس الذي يذهب إلى أن الفلسفة ليس تفسير الحياة وإنما تغييرها.

هل بإمكان الفلسفة ان تصبح علمًا طبيعيًا من غير ان تفقد كل امتيازاتها عبر العصور؟

إن انتفاضة عصر التنوير والنهضة في القرن الثامن عشر الميلادي، وعلمنة الحياة في أوروبا، لم يكن بتأثير (فلاسفة) عصر التنوير وجهودهم (وحدهم)، وإنما كانت الانتقالة الحقيقية الواقعية بفضل (علماء) عصر التنوير والنهضة امثال كوبرنيكوس ونيوتن وغاليلو وبرونو وكبلر ومن على شاكلتهم من علماء الطبيعة والفلك والرياضيات وصولاً إلى داروين وفرويد وليس انتهاءً بانشتاين وهوكنج. وبجهود هؤلاء العلماء الصفوة كان الفضل الأكبر في التقدم وفي السبق وتحقيق التقدم العلمي والحضاري لعموم البشرية وليس أوروبا وحدها. إن عظمة هؤلاء العلماء غير الفلاسفة ليس فقط إنهم قلبوا مفاهيم علوم الفلك والفيزياء والرياضيات والأنثربولوجيا والطب والنفس وغيرها التي كانت سائدة، بل عظمتهم في وضعهم حدًا لوصاية اللاهوت الكنسي الديني على واقع الحياة كل الحياة وتحريرها اجتماعيًا واقتصاديًا وفكريا وخلاصها بحرية الاجتهاد والابداع.

ومن هنا كانت أهمية الحاجة في الماضي والحاضر عندنا، ضرورة رفع وصاية وجبروت الفكر الديني السياسي المتزّمت في تقاطعه، بالضد من العلم ومنجزاته واشاعة التفكير العلمي، إن يأخذ دوره في تشكيل حياتنا المعاصرة حاضرها ومستقبلها.

وعبرة تخلفنا في الماضي وعجزنا والى يومنا هذا أن فلاسفتنا العرب المسلمين اخفقوا قديمًا في تحقيق ما استطاع قدامى الاوربيين تحقيقه، حيث كانت ولا تزال وصاية الفكر الديني السياسي عندنا، وسيدة الحاكم القاشمة في القمع والهيمنة الوحشية، على حملة أفكار التنوير والتقدم، ورميهم بتهمة الزندقة والكفر الجاهزة في وجه من يجرؤ تشخيص العلّة والداء، بما يشبه محاكم التفتيش التي سادت أوروبا القرون الوسطى وربما أقسى..

مفارقة هذه الحقيقة التاريخية نجدها عندنا ولدى غيرنا من الشعوب التي ظهر فيها فلاسفة عقلانيون كبار لكنهم اخفقوا من تحقيق نهضة حضارية لشعوبهم او لغيرهم من امم وشعوب الارض.

ظهر عندنا نحن العرب المسلمون فلاسفة تنوير عظام بدءًا من الكندي والفارابي وابن سينا والرازي وجابر بن حيان والبيروني وابن رشد وغيرهم نتّطلع اليوم بأنهم كانوا (عقلانيين) مؤثرين وسطاء نقلوا الفلسفة اليونانية والرومانية وكانوا سببا في نهضة أوروبا، لكنهم أخفقوا تحقيق نهضة أممهم. متناسين في مكابرة عقيمة إننا لم نكن نمتلك علماء أمثال كوبرنيكوس أو نيوتن أو غاليلو أو برونواوكبلر وأمثالهم إلى جانب هؤلاء الفلاسفة التنويريين. الفرق الذي حصل في أوروبا أن عمل الفيلسوف أكمله عمل العالم، في حين لم يستطع فلاسفتنا تحقيق نهضة تنويرية تقدمية عندنا متكاملة عمادها مزاوجة الفلسفة والعلم. لأن كل جهود الفلاسفة العرب المسلمين كانت منصّبة على ايجاد توافق تلفيقي افتعالي بين الفلسفة والدين وتزكية هيمنة الدين على الفلسفة وقيادته لها، وليس الربط بين الفلسفة والعلم في تكامل تنويري نهضوي يشاكل ما حققته أوروبا في ترابط العلم والفلسفة.

ثم إذا كان تقاطع الفلسفة والعلم مازال قائمًا في المجتمعات الغربية منذ ديكارت ونيتشة وبيكون في القرن السابع عشر، فإن اشكاليتنا مع الفلسفة المعاصرة هو في تقاطعها مع التفكير الديني السياسي الذي يحاول إما ربط الفلسفة بالتفكير الديني بافتعال مبتذل، أو بالإقرار باستحالة الربط بينهما، ويلخص المفكر الكبير الجابري هذه الإشكالية بالعودة إلى جذور المشكلة قائلاً: «إن الفلسفة العربية بدأت بداية جديدة في المغرب والأندلس مع مشروع بن باجة الفلسفي، وكانت الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق العربي لاهوتية المعرفة، بسبب استغراقها التوفيق بين الدين والفلسفة. أما الفلسفة في المغرب والأندلس ومع بن باجة فكانت علمانية الاتجاه وعقلانية بفعل تحررها من تلك الاشكالية، إشكالية الدين مع الفلسفة».

ألم يكن عندنا المعتزلة وإخوان الصفا؟ ألم يكن بيننا ابن رشد؟ من الذين نادوا بعظمة العقل. ألم يتقدم الرابة الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني ومحمد عبدة وعشرات غيرهم من بعدهم دعوا إلى نهضة الأمة وذهبت جهودهم أدراج الرياح في تأكيد حقيقة أن الفلسفة والمفاهيم النظرية العزلاء من غير تطبيق واقعي علمي لا يجعل من المعرفة والفلسفة علمًا يقود الحياة كما حصل في التجربة الأوروبية التي حققت لشعوبها نهضة حضارية غير مسبوقة في التاريخ بفضل أسبقية العلم التجريبي على الفلسفة، أو في تلازمهما معًا.

للاهم إن أوروبا اليوم لا تحتفي بالفلسفة احتفائها بالعلم في معترك الحياة، وتراجعت المفاهيم الفلسفية القديمة لنستلم نحن الراية في المعارف والعلوم الإنسانية فقط من غير العلوم الطبيعية التطبيقية، في الأطاريح والمنتديات والجامعات والبحوث، بما غادرته ليس أوروبا وحسب ولكن اليونان المعاصرة مبتدأ ومنتهى الفلسفة القديمة ومستودع الإرث الفلسفي العالمي، التي تستجدي العالم اليوم في ضائقتها المعيشية والمالية والاقتصادية ولا يشفع لها كل إرث الفلسفة الذي امتلكته وتمتلكه..

من المؤكد الواضح إني لا أدين الفلسفة كمنهج في التفكير المعرفي أن يفقد معناه وحاجة الإنسان له، ولكن تحّفظي إننا ربما نعتمد المفاهيم الفلسفية والإنسانيات عوضًا عن ميادين العلم التطبيقي في نشدان وتحقيق نهضتنا المرجوة وفي ذلك عقم المسعى والهدف، في تصورنا القاصر إن بحوث الإنسانيات كفيلة بتحقيق نهضة حضارية وهو مالم تشهده البشرية في أي بقعة أو عصر ولا في أوروبا لا قديمها ولا حاضرها.

أمام عجز الفلسفة الكلاسيكية القديمة أن تضيف جديدًا متطورًا للحياة، لجأت المفاهيم الفلسفية الحديثة والمعاصرة تنحى منحى الاعتياش التكاملي مع اللغة والانسانيات، والحفر المعرفي الاركيولوجي، وانثروبولوجيا الحضارات والأديان وغيرها. ولجأت الفلسفة الحديثة إلى مغادرة الاهتمامات الفلسفية الكلاسيكية القديمة التي أصبح اجترارها مؤونة الأطاريح والبحوث الجامعية والدراسات في تناولها مواضيع لم يكن في وارد عناية واهتمام الفلسفة الكلاسيكية القديمة بها كالجنس والهوية والتواصل والمهمّشين بالحياة كالمجانين والمصّحات. ومن مواضيع اهتمامات الفلسفة اليوم مفهوم حقوق الإنسان، صدام الحضارات وحرب الثقافات، ظاهرة الإرهاب، نهاية التاريخ (فوكوياما وهينتكتون) التواصل بين المجتمعات، الحاسوب والانترنيت، والفضاء العمومي للنقاش (هابرماس)، نظرية العدالة والدول المارقة (جون راولز)، البيئة المعاصرة والعدالة المناخية وغيرها. كل هذه المواضيع وغيرها العديد التي تشغل الفلسفة المعاصرة لا يربطها مع كلاسيكيات الفلسفة القديمة أي رابط يعتد الأخذ به، وغريبة جدًا على اهتمامات الفلسفة القديمة بشكل قاطع.

قبل مغادرتنا هذه الجزئية من البحث نشير إلى أن بيكون شنّ حملة شعواء على الفلسفة باسم وجوب افشاء قيم العقل والعلم، كما أن الفيلسوف كلود برنار هو الآخر أراد انشاء فلسفة تطبيقية جديدة لا نظرية، وأمكن له استبعاد الميتافيزيقيا عن العلم.

4. الفلسفة الماركسية والفلسفة الذرائعية (البراجماتية) كيف أصبحتا (علمًا) في التطبيق:

إن أكبر انتقالة جاءت كطفرة نوعية متمايزة في تاريخ الفلسفة، كانت من قبل ماركس حين أطلق عبارته الشهيرة، إن الفلاسفة قبلي كان جلّ اهتمامهم هو وضع تفسيرات وشروحات الوجود الإنساني ومشاكله، من غير التفكير بكيفية وسائل تغييره وسبل تبديله.

درس ماركس تاريخ الفلسفة الإنسانية كاملاً مع انجلز، بعدها وضع فلسفته المادية الديالكتيكية التي تحكم المادة والتاريخ وظواهر وقوانين الحياة الأخرى، مستفيدًا من ديالكتيك (جدل) هيجل المثالي الذي وصفه ماركس بأنه أوقف التاريخ الإنساني على رأسه فأعدته إلى وضعه الطبيعي. من المعروف جدًا أن هيجل ذهب إلى أسبقية الفكر على الوجود (المادة)، وذهب ماركس إلى العكس في اسبقية المادة والوجود على الفكر، وأن الفكر لا يحدد وجود الإنسان كما ذهب هيجل، بل إن الوجود المادي والاجتماعي والطبقي للإنسان هو من يحدد وجوده الذي هو مبعث تفكيره وتشكيل ثقافته أيضًا.



ميزة ماركس كفيلسوف أنه جعل من الفلسفة مفاهيما ورؤى علمية تطبيقية في هدف تغيير الحياة، أي جعل من الفلسفة (علمًا تطبيقيًا)، ومثالية هيجل الفلسفية التي أدانها ماركس كونها أفكارًا فلسفية مقطوعة الصلة التأثيرية في تغيير الحياة، بمعنى إنها فلسفة منطقية ديالكتيكية متماسكة وحسب، بعيدة عن الواقع، أي عمد ماركس ويإصرار لا عنيد قلب تاريخ الفلسفة المثالي في تداول الفلسفة كنسق وقيمة فكرية متعالية في علاقتها المقطوعة التأثير بما يجري في الحياة، إلى منهج علمي تطبيقي يغيّر الحياة على الأرض والواقع، ولم يهتم

ماركس بالفلسفة كنمط من النسق الفلسفي والمنطق الفكري التجريدي المقطوع الصلة والتأثير في مجرى الحياة، وقد أخذت الفلسفة الماركسية تطبيقها الميداني في تجربة الاتحاد السوفييتي الشيوعي القديم بنجاح لمدة سبعين عامًا. ومثيلاتها في الصين وكوريا الشمالية وفيتنام وكوبا وغيرها ماثلة إلى اليوم.

هذا يقودنا إلى تساؤل لا يمكننا تجاوزه، هل نجح ماركس أن يجعل من الفلسفة (علمًا)؟

والجواب المنصف نعم ولأول مرة في تاريخ الفلسفة وتاريخ البشرية على السواء.

السؤال الأهم هل جرى أو ممكن تكرار التجربة أن تصبح الفلسفة (علمًا) ومنهجًا تجريبيًا وتطبيقيًا بعد اخفاق التجربة الماركسية المحدود؟

نعم جاء ذلك على أيدي الفلاسفة الأمريكان الثلاثة وليم جيمس وجون ديوي وتشارلز بيرس في جعل الفلسفة علمًا تطبيقيًا في الحياة (الفلسفة البراجماتية) أو الذرائعية، كما سبق وفعلها ماركس، المهم والجوهري أن الماركسية في التطبيق والذرائعية (البراجماتية) في التطبيق كلاهما أخرجا الفلسفة من ميادين المماحكات المنطقية والتنظيرية البعيدة عن مجرى الحياة، إلى فلسفة علمية تقود الحياة وتعمل عل تغييرها أيضًا، وهذا يدعو فعلاً للتثمين والإعجاب.

إن الفلسفة البراجماتية أنزلت الفلسفة من برجها العاجي إلى معترك الحياة كما فعل ماركس بالماركسية، باختلاف جوهري كبير، إذ ذهبت البراجماتية أنه لا قيمة لأية فلسفة أو نظرية أو مجموعة أفكار، ولا صحة للأخذ بها مالم تحقق (منفعة) بالحياة. وأن صحة وصواب الأفكار الفلسفية ليس في اتساقها المنطقي الفلسفي التجريدي ونسقها المفهومي المتماسك، بل أهميتها وصوابها أن تحقق التقدم والرخاء والفائدة للناس في معترك الحياة ووسائل عيشهم.

هنا نجد أيضًا أن الفلسفتين الماركسية والبراجماتية، أخرجتا وانقذتا نفسيهما من طابعهما المميز الذي يسم الفلسفة عمومًا إنها معرفة منطقية مجردة بدلاً أن تكون منهجًا علميًا في قيادة وتبديل الحياة. وفي ذلك يقول لورانس سامرز رئيس جامعة هارفارد الذي أحد أساتذتها صوموئيل هنتكتون صاحب كتاب نهاية التاريخ، «إن مثالاً (عمليًا) واحدًا هو أجدى من ألف نظرية ونظرية». مكتوبة متداولة على الورق في صالات وأروقة الجامعات.

في النموذجين اللذين مررنا بهما البراجماتية والماركسية، أصبح واضحًا عندنا إن التقدم البشري لم تصنعه الفلسفة بل العلوم التطبيقية الميدانية، وبذا يكون للعلوم الطبيعية دورًا إقصائيًا للمفاهيم الفلسفية المجردة التي اعتاشت ولا تزال على بعضها البعض، وجعلت موقع العلم التطبيقي من مسار الفلسفة مسارًا متوازيًا مع المسيرة العلمية، لا يلتقي بها ولا يتقاطع معها في احتدام مفتعل لا طائل ولا نتيجة من ورائه.

5. عود على بدء:

هل نمتلك حقًا مشروعية التساؤل، إن كانت المفاهيم الفلسفية القارّة القديمة وشروحاتها المتعلقة معها، منذ عهد اليونان القديمة وعصر الرومان وإلى يومنا هذا لها إمكانية أن يكون لها مستقبلاً ينتظرها؟ وأيًا من الفلسفات التي تمتلك نسقًا فكريًا ومعرفيًا ومفهوميًا في مكنتها اليوم وبمستطاعها

من الواضح الجلي إنه لم تعد مفاهيم الفلسفة ومواضيعها الأثيرة نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين هي نفسها المواضيع والأنساق الفكرية المعرفية التي شغلت تفكير وبال الفلسفة ودوّنت التاريخ الفلسفي منذ الإرهاصات الأولى التي ترجع إلى عصور ما قبل الميلاد عند اليونانيين

النفاذ إلى المستقبل قادمة من الماضي ومغادرة محطة الحاضر لتمتلك حضورها المستقبلي.؟

من الواضح الجلي إنه لم تعد مفاهيم الفلسفة ومواضيعها الأثيرة نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين هي نفسها المواضيع والأنساق الفكرية المعرفية التي شغلت تفكير وبال الفلسفة ودوّنت التاريخ الفلسفي منذ الإرهاصات الأولى التي ترجع إلى عصور ما قبل الميلاد عند اليونانيين. كما أن الفلسفة بقيت أشمل من فلسفة الأطاريح والشروحات الجامعية الطفيلية في نزول معظم الفلاسفة المعاصرين إلى ميادين الحياة.

طيلة هذه الأحقاب الزمنية احتفظت الفلسفة بما امتازت به واحتازته من أنساق فكرية منطقية ذات طابع شمولي تحليلي للوجود الإنساني، وتوليدي مستمر للأفكار قبل انبثاق العلوم الطبيعية بمعناها الحديث، حيث كانت الفلسفة متربّعة على هرم المعرفة إنها أم كل المعارف الإنسانية بلا منازع. وتناسلت الفلسفة بمرور الوقت عبر الانتقادات والتفسيرات والشروحات ومحاولات الإضافة والتجديد. لكن مع انبجاس التفكير العلمي الطبيعي وتطور الحياة وتبدّل المفاهيم المصاحبة وصولاً إلى دخول البشرية عصر الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة، تبدلت الأنساق الفلسفية والفكرية التي سادت عصورًا طويلة لتخلي في المجال ظهور مجالات اشتغالات فلسفية جديدة في علم النفس واللسانيات والحفريات المعرفية، وعلوم اللغة، كما ظهرت ما يسمى بالفلسفة التطبيقية التي تعالج ما تطرحه العلوم المعاصرة في مباحث الهندسة الوراثية واخلاقيات علوم الحياة، وقضايا المرأة والفقر وغيرها.

وعن هذا التبدل الفلسفي الجوهري يحدثنا الأستاذ عبد الرزاق الدواي: «العولمة غيرت الظروف وشروط إنتاج الخطاب الفلسفي ذاته، فحياة الفلاسفة اليوم وخطاباتهم الجديدة تسير على إيقاع فعاليات الجمعيات الفلسفية والمجلات المتخصصة والندوات والمؤتمرات الفكرية الدولية، وتكاد أن تكون اليوم مهجورة المسائل الفلسفية الكبرى التي ظلت المنبع الذي يمد الفكر بالحيوية منذ العصر اليوناني، فقد حلت محلها اهتمامات أخرى جديدة لم تكن تخطر على بال الفلاسفة السابقين».

6. شيء عن الميتافيزيقيا:

احتلت الميتافيزيقيا موقعًا محوريًا مركزيًا اعتاشت عليه الفلسفة قرونًا عديدة، بحيث أصبح من غير المستهجن أو المرفوض اليوم الدعوة، أن ينحصر التفكير الفلسفي في تحقيب زمني تاريخي يشير إلى (ما قبل) و(ما بعد) ميتافيزيقيا الفلسفة. «إن الميتافيزيقيا كانت المبحث الأول في الفلسفة، الفلسفة الأولى، وهي في الوقت ذاته أكثر المباحث الفلسفية إثارة للجدل، وما زال التشكيك في الميتافيزيقيا يتسع، والخوف على مستقبلها يتسع، والحق إنه ثمة سؤالين ملازمين للميتافيزيقيا على مدى التاريخ هما: سؤال المشروعية، بأي حق يمكن للإنسان أن ينتج أفكارًا ميتافيزيقية؟ وهل الدعوة لتلك الأفكار من مبرر معقول؟ والسؤال الآخر هو سؤال المستقبل، أي مستقبل ينتظر الميتافيزيقيا؟ أليست هي سائرة أن تلقى مصيرها المحتوم، الاختفاء إلى الأبد؟». الأستاذ الباحث عبد الرزاق الدواي.

ذهب عديد من الفلاسفة ماركس، شوبنهور وكانط ونيتشة وهيدجر وآخرين، إلى أن نشاط العقل الفلسفي وموضوعاته الفلسفية جميعها تقع خارج اهتمامات وشواغل القوانين الطبيعية التي تعمل بمعزل عن الإنسان، من حيث أن ميتافيزيقيا التفكير الفلسفي بقي محورًا مركزيًا في تاريخ الفلسفة وتناول موضوعاتها، وإن الميتافيزيقيا بقيت أحقابًا زمنية طويلة الشغل الفلسفي الشاغل لدى العديد من الفلاسفة. «هناك رأي يذهب إلى أن الوجود الكوني ومعه ويلازمه وجود الإنسان هو ميتافيزيقيا مبتدأ ومنتهى، فكيف بالفلسفة أن لا تكون ميتافيزيقية؟».

- ربما كانت آراء عديد من الفلاسفة المتأخرين تمهيدًا مسوّغًا لمغادرة وتجاوز المفاهيم الميتافيزيقية الفلسفية، عبر عنه المفكر محمد الشيخ: «أهم انعطافة فلسفية، هي ذهاب العصور الحديثة في فهم الوجود فهمًا معرفيًا قصّيًا متطرفًا، وذلك في جعل الوجود الموجود صنيعة الإنسان».

- مقولة عالم اللغات فيتجنشتاين في أن أفكارنا مهما تكن أهميتها لا يمكنها إدخالنا قطار المستقبل (أنت لا تستطيع أن تشكّل السّحاب، وهذا هو السبب في أن المستقبل الذي تحلم به لا يصبح حقيقة أبدًا».

- وفي عبارة نيتشة مقاربة لذلك «إن الحس التاريخي بالماضي هو الثقل العظيم والأكبر، ويتوجب على الإنسان أن ينحّيه جانبًا ويقمعه ويعيق مسيرته كعبء خفي مشؤوم، وأن هناك درجة من الأرق من الحس التاريخي الذي يصيب كل شيء حي ويدمره في النهاية سواء أكان إنسانا أو شعبًا أو حضارة».

نخلص إن تفكيرنا في المستقبل هو تفكيرنا بماضينا وحاضرنا فقط والمستقبل كفيل أن يصنع نفسه بقواه الذاتية والظروف المستجدة المصاحبة له، وكفيل أن يمنحنا الوجود والأفكار التي سنتناولها بالخلق والنقد والدراسة كحاضر نعيشه وليس كمستقبل نتمنى حضوره.



جامع ومدرسة المؤيد شيخ المحمودي في رسوم المستشرقين

(من خزانةٍ تُزهق فيها النفوس إلى جامعٍ يُعبد فيه القدوس)



د. ربيع أحمد سيد أحمد

مدرس الآثار والتصوير الإسلامي، كلية الآثار، جامعة الفيوم، مصر

ترجمة المؤيد شيخ المحمودي:

هو السلطان المؤيد شيخ المحمودي، ولد سنة 770هـ، ولُقِّبَ باليزيدي[1]، وقيل البرزي[2]، وقيل البزدري[3]، نسبة إلى التاجر الذي باعه، وهو محمود اليزيدي، الذي أحضره إلى مصر مع آخرين فنسب إليه، وكان عمره آنذاك ثلاث عشرة سنة، اشتراه الأمير برقوق قبل أن يتسلطن، ولما تولّى برقوق السلطنة أعتق المؤيد شيخ، وولّاه خاصكيًا ثم ساقيًا[4].

وفي سنة 794هـ عُين في رتبة أمير عشرة، وفي سنة 804هـ عُين في رتبة أمير طبلخاناة، ثم أميرًا للحج وعمره 31 سنة، ثم مات السلطان برقوق، وتقلّد الناصر فرج بن برقوق، فعيّن الأمير شيخ نائبًا لطرابلس الشام، وفي أثناء حرب تيمور للشام أُسر الأمير شيخ وسُجن، إلا أنه استطاع الهرب وعاد إلى مصر، وعينه السلطان الناصر فرج نائبًا لدمشق، وفي أثناء نيابته لدمشق، دبُّر المؤامرات للإطاحة بالناصر فرج، ونجح بالفعل في ذلك، وعزل الناصر فرج من السلطنة وقتله[5].

وفي 8 شعبان سنة 815هـ خلع الأمير شيخ المحمودي الخليفة العباسي، ووثب على السلطنة، وقد أدى ذلك إلى ثورة أمراء الشام ضده، ومنهم الأمير نوروز إلا أنه قبض عليهم، وسجنهم بالإسكندرية[6]، وتلقب بالسلطان المؤيد شيخ، وقال عنه ابن إياس وكان يُعرف بالخاصكي المجنون[7].

مرضه وعبر في موته:

ابتدأ مرض موته في الحادي عشر من ذي الحجة سنة 823هـ، بإسهال وزحير (قيء مستمر)، وألم في الحصاة، وحمى وصداع وألم في المفاصل، وحبسٍ للإراقة (البول)، وتوفي في ظهر يوم الاثنين التاسع من المحرم سنة 824هـ، وكان له من العمر لما مات نحوًا من خمس وستين سنة[8].

ويُذكر أنه لما أرادوا غُسل الملك المؤيد، لم يجدوا له إناء صغير يصبّوا عليه به الماء، ولا وجدوا له منشفة ينشفوا بها لحيته، حتى أخذوا منديل بعض من حضر غسله، ولا وجدوا له مئزرًا يستروا به عورته، حتى أخذوا مئزر بعض الجوار النائحات وهو

مئزر صعيدي أسود خشن، فسبحان من يُعز ويُذل[9]. وأنشد الشاعر قوله:

ومن يأمن الدنيا يكن مثل قابض

على الماء خانته فروج الأصابع[10]

خزانة شمائل وسبب بناء الجامع:

هذا الجامع بجوار باب زويلة من داخله، كان موضعه خزانة شمائل، حيث يُسجن أرباب الجرائم، وهذه الخزانة عُرفت بالأمير علم الدين شمائل والي القاهرة أيام الملك الكامل الأيوبي، وكانت من أشنع السجون وأقبحها منظرًا، يُحبس فيها من وجب عليه القتل أو القطع من السراق وقطاع الطريق ومن يُريد السلطان إهلاكه من المماليك، وأصحاب الجرائم العظيمة[11]. وقد حُبِسَ المؤيد شيخ وهو أمير في هذه الخزانة فقاسى في ليله من البق والبراغيث، فنذر إن نجاه الله وملك مصر أن يجعل هذه البقعة مسجدًا لله تعالى[12]. وكان من مواضع هذا الجامع بالإضافة لخزانة شمائل، قيسارية سُنقر الأشقر، ودرب الصُّفيرة، وقيسارية بهاء الدين أرسلان[13]. وعقّب المقريزي على اختيار موقع سجن شمائل فقال: «إن من عرف أوله من تبديل الأحوال من حال إلى حال، فبينا هو سجن تُزهق فيه النفوس، صار مدارس آيات وموضع عبادات، ومحل سجود لله»[14].

أقوال المؤرخين عن الجامع:

وصفه المقريزي بقوله: «فهو الجامع لمحاسن البنيان، الشاهد بفخامة أركانه وضخامة بنيانه أن مُنشئه سيد ملوك الزمان، يحتقر الناظر له عند مشاهدته عرش بلقيس وإيوان كسرى، ويستصغر من تأمل بديع إسطوانة الخورنق وقصر غمدان"[15]. وقال عنه السخاوي: «أنه لم يعمر في الإسلام أكثر منه زخرفة ولا أحسن ترخيمًا إلا المسجد الأموي"[16]. وقال عنه السلطان سليم العثماني "حقًا إن هذه عمارة الملوك"[17].

عمارة الجامع والمدرسة:

تتبع هذه المدرسة نظام المساجد الجامعة في التخطيط، والحجة الشرعية للسلطان المؤيد شيخ تؤكد أن هذا البناء كان مُعدًا لتدريس الفقه الإسلامي على المذاهب الأربعة، بالإضافة إلى دروس تفسير الحديث النبوي الشريف، وتجويد القرآن الكريم، هذا إلى جانب الوظيفة الأساسية للبناء من حيث استخدامه كمسجد جامع تؤدى فيه الصلاة الجامعة والعيدين[18].

ومما يؤسف له أن هذا الجامع تعرض لتهدم شديد، ليس بفعل عاديات الزمن، بل بفعل التخريب الذي قام به الوالي العثماني حين تحصنّ به الطغاة من الزرب، فقام الوالي العثماني بضربهم بالمدفعية حتى استسلموا، وأدى ذلك إلى تهدم البناء، ولم يعد إلى حالته الطبيعية إلى اليوم، وقد زار المدرسة الرحالة المهندس باسكال كوست Pascal Coste في القرن التاسع عشر الميلادي، وذكر أنها في أسوأ حال من التخريب، وقام بعمل رفع معماري تتبع فيه الأساسات الأصلية للتخطيط، وعاينها أيضًا عالم الكتابات مهرن Mehren سنة 1827م، وكتب عن نقوشها الكتابية، وذكر أن الجامع متخرب فيما عدا ظلة القبلة[19].

عمارة الجامع (من الخارج):

ولهذا الجامع أربع واجهات جُدد ثلاث منها، أما الواجهة الرئيسة الجنوبية الشرقية فهي المحتفظة بتفاصيلها، وبها المدخل الرئيسي بالزاوية الشرقية من الواجهة، وهو مدخل تذكاري بحجر غائر.

ويتوسط صدر حجر المدخل فتحة باب مستطيلة يغلق عليها مصراعين من الخشب مصفحين بالبرونز يبلغ ارتفاعهما حوالي 6 أمتار، وهذان المصراعان مأخوذان من جامع ومدرسة السلطان حسن في شهر شعبان سنة 819هـ، حيث تم نقل الباب والتنور النحاسي، ودفع ثمنهما 500 دينار، وقد علّق ابن تغري بردي على هذه الحادثة بقوله: «وفي نقل الباب نقص مروءة وقلة أدب»، وعلّل بعض المؤرخين سبب نقل باب السلطان حسن إلى مدرسته لأن السلطان برقوق كان قد سدَّ باب مدرسة السلطان حسن بالحجارة، فكان هذا الباب غير منتفع به، وقيل إن المؤيد شيخ نقله بناءًا على اقتراح بعض المهندسين وأنه في نظير ذلك أوقف على مدرسة السلطان حسن قرية فيها بالقليوبية، ويذكر ابن تغري بردي أن بعض أعيان المماليك المؤيدية وعدوا إن طالت مدة حكم المؤيد أن يصنع بابًا وتنورًا لجامعه ويرد باب السلطان حسن إلى مكانه، فقبضه الله قبل ذلك[20].

- رسم باسكال كوست للواجهة الجنوبية الشرقية للجامع والمدرسة (اللوحة 1)

رسم باسكال كوست الواجهة الرئيسية لجامع ومدرسة السلطان المؤيد شيخ، والتي تُطل على شارع المعز (القصبة العظمي)، حيث تظهر الواجهة، وقد استخدم فيها الحجر المشهر باللونين الأحمر والأصفر، ويتجلي رسم التكسيات الحزفية لكتلة المدخل، وتبدأ التصويرة برسم المدخل الرئيسي جهة يمين التصويرة حيث مدخل تذكاري بارز يتوجه عقد مدائني (ثلاثي) باطنه مليء بالمقرنصات ذات الدلايات، ويتقدم المدخل سلم بطرف واحد بدا أنه كان بطرفين، وقد سُدَّ الطرف الآخر، وله درابزين رخامي، ويفضي السلم إلى بسطة عريضة تتقدم المدخل.



لوحة (1) الواجهة الخارجية لجامع ومدرسة السلطان المؤيد شيخ، باسكال كوست، 1818 - 1826م.

دركاة المدخل:

يُفضي الباب إلى دركاة لها سقف شاهق على هيئة قبو مروحي تتوسطه مصبعة من الحجر المشهر، وبالدركاة بابان أحدهما إلى اليمين يؤدي إلى دهليز منكسر يوصل إلى ظلة القبلة، والآخر يُؤدي إلى القبة الضريحية مباشرة.

ظلة القبلة:

تتكون من ثلاثة أروقة تسير عقودها موازية لجدار القبلة، حُملت العقود على أعمدة من الرخام بتيجان مختلفة ويربط بينها روابط خشبية، ويتصدر المحراب الجدار الجنوبي الشرقي وهو غنيّ بزخارفه الرخامية، ويكتنفه زوج من الأعمدة بتيجان من زخارف الأرابيسك، ويجاور المحراب منبر خشبي له جوانب من الحشوات المجمعة المطعمة بالصدف والعاج، وظلة القبلة كلها مؤزرة بالرخام الملون، كما يعلو المحراب دائرة كبير من الرخام بها دوائر صغيرة من الرخام متعدد الألوان، أطلقت عليه وثائق العصر المملوكي اسم رخام "سماقي" وهو أحمر داكن، و"زرزوري" وهو رمادي به نقط بيضاء، و"صعيدي" وهو ما يطلق عليه الآن البستر، وعند ابن تغري بردي أن السلطان ألزم مباشري الدولة بالرخام الجيد لأجل جامع السلطان، فطُلب الرخام من كل جهة حتى أخذت من البيوت والقاعات والأماكن، ويومئذ عزّ الرخام بالديار المصرية لكثرة ما احتاجه هذا الجامع من رخام لسعته، وقال عنه بن تغري بردي: «وهو أحسن جامع بني بالقاهرة في الزخرفة والرخام لا في خشونة العمل والإمكان»[21].

- رسم باسكال كوست لظلة القبلة بجامع المؤيد شيخ المحمودي (لوحة 2):

رسم باسكال كوست ظلة القبلة بجامع المؤيد شيخ، حيث اتخذ باسكال كوست الزاوية الجنوبية من ظلة القبلة، وفيما يبدو أنه جلس في منتصف الرواق الأوسط لظلة القبلة وظهره إلى الجدار الجنوبي، وتجلت في التصويرة العقود المدببة المحمولة على أعمدة رخامية متنوعة ما بين المثمنة والإسطوانية.



لوحة (2) ظلة القبلة بجامع المؤيد شيخ، باسكال كوست، 1818 - 1826م

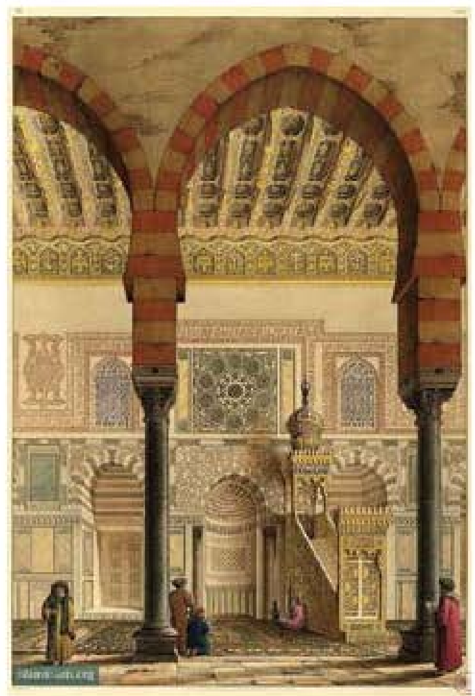
ويظهر في التصويرة السقف المسطح، وقد تجلّى فيها التنوع ما بين جزء به براطيم خشبية مطبقة بالألواح، وجزء من نوع "سقف نقي لوح وفسقية" في المصطلح الوثائقي، كما يظهر في التصويرة المنبر الخشبي، وتظهر دكة المؤذنين، كما تظهر دكة مقرئ من الخشب ويجلس على الدكة رجل يقرأ القرآن، كما تُشرف ظلة القبلة على الصحن بسياج خشبي.

- رسم باسكال كوست لحنية المحراب بجامع المؤيد شيخ المحمودي (لوحة 3):

رسم باسكال كوست حنية المحراب بجامع المؤيد والتي يكتنفها عمودان مدمجان، وقد اتخذ باسكال كوست زاوية من البائكة الثانية لظلة القبلة صوب جدار المحراب، فيظهر في التصويرة عقد مدبب من الحجر المشهر محمول على عمودين من الرخام لهما قواعد ناقوسية وتيجان مركبة، وفي يمين التصويرة يقف شخص ممسكًا بمصحف جهة العمود الأيمن، وإلى جوار حنية المحراب يوجد المنبر الخشبي، وإلى جواره يجلس شخص جلسة التربيعة مستندًا بظهره إلى المنبر.

دكة المؤذنين:

تقع هذه الدكة في منتصف الرواق الثاني من ظلة القبلة، وهي عبارة عن شرف من الرخام محمولة على ثمانية أعمدة من الرخام أيضًا.



لوحة (3) حنية المحراب بجامع المؤيد شيخ، باسكال كوست، 1818 - 1826م

- رسم دافيد روبرتس لدكة مؤذنين جامع المؤيد شيخ المحمودي (لوحة 4):

تمثل التصويرة جزء من ظلة القبلة في جامع ومدرسة المؤيد شيخ المحمودي بباب زويلة (بوابة المتولي)، حيث رسم روبرتس جزء من البائكة الثانية، حيث ظهرت جزء من البلاطة المحصورة بين البائكتين، وظهرت البوائك التي تسير موازية لجدار القبلة، حيث العقود المدببة المحمولة على أعمدة رخامية، وتربط بين العقود الروابط الخشبية لمنع رفس العقود، وتحمل أدوات الإنارة، كما تظهر في التصويرة



لوحة (4) داخل جامع المتولي، المصور دافيد روبرتس (1796-1864م) رُسمت خلال (1842-1849م)

دكة المبلغ (دكة المؤذنين)، ويجلس عليها شخص ربما يُعطي درس للجلوس في ظلة القبلة والرجل مستقبل القبلة بينما الجلوس ظهرهم للقبلة، كما يظهر التنور النحاسي الذي انتُزع من جامع ومدرسة السلطان حسن، وهو الآن بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة، ويظهر في التصويرة أيضًا السقف الخشبي من براطيم خشبية مطبقة بالألواح تحصر بينها مربوعات وتماسيح، كما يظهر الكرسي الخشبي ويظهر الذيل المقرنص، كما تظهر واجهة قبة النساء بإيوان القبلة بالناحية الجنوبية من الظلة الجنوبية الشرقية، كما يظهر بجدار القبلة المنبر الخشبي، وقد تنوعت أزياء الأشخاص ما بين القفاطين والجبب، وأغطية الرؤوس عبارة عن عمائم مكونة من طواقي تلتف حولها شيلان.

الصحن:

مستطيل المساحة، مكشوف سماوي، يتوسطه ميضأة يعلوها قبة خشبية برفرف مائل، وهذه الميضأة مضافة على المكان، حيث كانت الميضأة الأصلية خارج المدرسة، وقد بناها السلطان المؤيد على جزء من ربع السلطان الظاهر بيبرس البندقداري سنة 819هـ. أما وسط الصحن فيتوسطه فسقية لتلطيف درجة حرارة الجو، ويذكر ابن تغري بردي أنه في يوم الجمعة 20 من رمضان سنة 823هـ نزل السلطان إلى جامعه بالقرب من باب زويلة، وقد هيئت به المطاعم والمشارب، ومُلئت الفسقية التي بالصحن بالسكر المذاب، فشرب الناس منه[22].

- رسم باسكال كوست لصحن جامع المؤيد شيخ المحمودي (لوحة 5):

تمثل التصويرة صحن جامع المؤيد شيخ المحمودي، وقد اختار باسكال كوست موضعًا لتنفيذ تصويرته من الظلة الشمالية الغربية، فبدأت التصويرة بجزء من بائكة الظلة الشمالية الغربية، وظهرت العقود المدببة من الحجر المشهر والتي تسير موازية لجدار القبلة، والمحمولة على أعمدة مختلفة، وتربط بين العقود روابط خشبية لمنع رفس العقود، ولتعليق أدوات

ومما يؤسف له أن هذا الجامع تعرض لتهدم شديد، ليس بفعل عاديات الزمن، بل بفعل التخريب الذي قام به الوالي العثماني حين تحصنّ به الطغاة من الزرب، فقام الوالي العثماني بضربهم بالمدفعية حتى استسلموا، وأدى ذلك إلى تهدم البناء، ولم يعد إلى حالته الطبيعية إلى اليوم

الإنارة، ثم رسم لنا الصحن، وتتوسطه الفوارة بدون قبة، وقد تم إصلاحها على يد لجنة حفظ الآثار العربية عام 1881م أي بعد حوالي 70 عام من رسم باسكال كوست، كما تظهر الظلات الجانبية، كما تظهر عقود البائكة المطلة على الصحن لظلة القبلة، كما تظهر المئذنتان في أقصى يمين التصويرة، كما تظهر القبة الضريحية في أقصى يسار التصويرة.

الظلات الجانبية والمعاكسة:

تهدمت هذه الظلات منذ زمن بعيد، ولم يأت القرن التاسع عشر إلا والمسجد في أسوأ حالات التخريب، فقد عاينه مسيو باسكال كوست، كما عاينه مسيو مهرن سنة 1872م، وقال: وإن المسجد متخرب عدا الإيوان الشرقي، ومنذ سنة 1881م وجهت لجنة حفظ الآثار العربية عنايتها إلى المسجد، فوجدته متداعيًا وقد فقد إيواناته عدا صفيّ عمد بالإيوان الشرقي كانا على وشك السقوط، ورخام الجدار الشرقي للمحراب مشوه، وقبة المؤيد في حاجة إلى الإصلاح، ومنارتا الجامع مفقود جزءهما العلوي، وقد قامت بالمحافظة على البقايا الأثرية وأزالت الدكاكين التي كانت بالواجهة الشرقية، وقومت العمد وركبت عمدًا جديدة، وأصلحت سقفي الرواقين وأعادتهما إلى سابق مجدهما، وأصلحت الباب النحاسيّ والمدخل الرئيسي، وأصلحت الرخام بالجدران والمحراب، كما أصلحت دكة المبلغ وكملت المنارتين وأنشأت الرواق الثالث المشرف على الصحن، كما عملت قبة الوضوء بالصحن وأصلحت المنبر وأبواب القباب، وفي حديقة المسجد لوحة تاريخية تشير إلى تعميره سنة 1302هـ/1884م في عصر الخديوي توفيق[23].

المنارتان:

استغل مهندس هذه المدرسة باب زويلة وقام ببناء مئذنتي المدرسة عليهما، وهما منارتان رشيقتان، تتكون كل واحدة منهما من ثلاث شرفات، ولها جوانب من الحجر المفرغ، ويربط بينها بدن مثمن، ويُذكر أنه كان مخطط أن تُبنى مئذنة ثالثة للمدرسة ورد ذكرها في الحجة الشرعية للسلطان المؤيد شيخ، وهذه المآذن ليست الأصلية إذ تداعت المآذن الأولى في حياة السلطان المؤيد شيخ نفسه، وهي التي بناها محمد البرجي أولاً، ويذكر ابن تغري بردي أن السبب في تهدم المآذن الأولى هو إنها بُنيت من أسفلها بحجر صغير، وأعلاها بحجر كبير، فأوجب ذلك ميلها وهدمها بعد الفراغ منها[24]، وقد سجّل المقريزي هذه الحادثة بقوله: وفي أثناء شهر ربيع الآخر سنة إحدى وعشرين وثمانمائة ظهر على المئذنة التي أنشئت على بدنة باب زويلة جهة التي تلي الجامع اعوجاج إلى جهة دار



لوحة (5) صحن جامع المؤيد شيخ، باسكال كوست، 1818-1826م

التفاح، فكُتب محضر بجماعة المهندسين أنها مستحقة الهدم، وعُرض على السلطان فرسم بهدمها، فوقع الهدم يوم الثلاثاء رابع عشرين ربيع الآخر سنة 821هـ [25].

- رسم دافيد روبرتس لمأذنتي جامع المؤيد شيخ المحمودي (لوحة 6):

تمثل التصويرة مأذنتيّ جامع المؤيد شيخ المحمودى من داخل باب زويلة، وواجهة جامع المؤيد شيخ المحمودي، حيث رسم روبرتس في يمين التصويرة المدخل وجزء من الواجهة لجامع المؤيد شيخ المحمودي، ويرى درج السلم الصاعد إلى حجر المدخل لجامع ومدرسة المؤيد شيخ المحمودي، ويرى أجزاء من المقرنصات ذات الدلايات، وكذا الدخلات الضحلة التي تنتهي بصدور مقرنصة.

كما رسم في يسار التصويرة واجهة وكالة نفيسة البيضا، حيث تظهر الحوانيت في الطابق الأول، وكذا المشربيات الخشبية في الطابق الثاني.

كما رسم في الخلفية باب زويلة من الداخل حيث العقد النصف دائري، كما يظهر بجلاء مداميك الأبلق والمشربيات في الطوابق العليا من الخشب الخرط، أيضاً تظهر المئذنتان، حيث يظهر من فوق البوابة بدن مثمن لكل منهما فتح به المعمار نوافذ، ويعلو ذلك شرفة لها درابزين من الرخام محمولة على مقرنصات ذات دلايات، ثم بدن مثمن يعلوه شرفة محمولة أيضًا على مقرنصات ذات دلايات ثم الجوسق وقمة المئذنة من طراز القلة المملوكي.

كما رسم روبرتس زحام شديد في الشارع وأناس في أوضاع مختلفة منهم الجالسون يتجاذبون أطراف الحديث أمام درج السلم المؤدي لمدخل جامع ومدرسة المؤيد شيخ المحمودي، ومنهم على ظهور الحمير، كما رسم سيدات أيضًا على ظهور الحمير ويظهر مجموعة من الرجال على ظهور الجمال، ورسم أشخاص أمام الحوانيت.



لوحة (6) مأذنتي جامع المؤيد شيخ المحمودي، القاهرة، المصور دافيد روبرتس، (1842-1849م).

المراجع:

1 - المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر ت 845هـ)، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج6، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ / 1997م، ص 338؛ السخاوي (شمس الدين محمد بن عبدالرحمن)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج 3، دار الجيل، بيروت، ص 308 -311؛ حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر (عصر الأيوبيين والمماليك)، ص 384. ص

2 - بن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج13، ص 157.

3 - حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، ص 384.

4 - المقريزي، السلوك، ج6، ص 338؛ حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، ص 385.

5 - المقريزي، السلوك، ج 6، ص 338؛ حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، ص 384.

6 - بن الجيعان، القول المستظرف في سفر الملك الأشرف قايتباي، تحقيق محمد زينهم، الدار الثقافية للنشر، 2005م، ص 83.

7 - ابن إياس (محمد بن أحمد بن إياس الحنفي)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، ج2، فرانس شتاينر، فيسبادن، 1395هـ /1975م، ص 3-4.

8 - المقريزي، السلوك، ج 7، ص 20؛ حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، ص 386.

9 - بن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 2، ص 59-60.

10 - بن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 2، ص 59.

11 - المقريزي، الخطط، ج 2، ص 813.

12 - المقريزي، الخطط، ج 4، تحقيق أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث، لندن، 2003م، ص 334؛ حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، ص 383؛ هالة نواف يوسف الرفاعي، السجون في مصر في العصر المملوكي(648-923هـ/ 1250-1517م)، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2008م، ص 17.

13 - المقريزي، الخطط، ج 4، تحقيق أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث، لندن، 2003م، ص 334؛ السخاوي، تحفة الأحباب وبغية الطلاب، ص 80؛ حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، ص 383.

14 - المقريزي، الخطط، ج 4، ص 385؛ حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، 384.

15 - المقريزي، الخطط، ج 4، ص 383.

16 - السخاوي، الضوء اللامع، ج3، ص310.

17 - حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، 384.

18 - حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، 388.

19 - حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، 388.

20 - بن تغري بردي، النجوم الزاهرة، حوادث سنة 820هـ، ج13، ص 194؛ حسن عبدالوهاب، تاريخ المساجد الأثرية، ج1، وزارة الثقافة، سلسلة ذاكرة الكتابة، 2014م، ص ص 209-210؛ حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، 390.

21 - بن تغري بردي، النجوم الزاهرة، حوادث سنة 820هـ، ج13، ص 194؛ حسن عبدالوهاب، تاريخ المساجد الأثرية، ص ص 209-210؛ حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، 390.

22 - حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، ص 393.

23 - حسن عبدالوهاب، تاريخ المساجد الأثرية، ص 214.

24 - حسني نويصر، العمارة الإسلامية في مصر، ص 393.

25 - المقريزي، الخطط، ج4، ص 343.



الأمانة العلمية
في إعداد البحوث والدراسات الاجتماعية والنفسية

نورة سعد اليمني

باحثة دكتوراه بجامعة الملك خالد - أبها

المقدمة:

لا تتقدم الأمم ولا ترتقي المجتمعات إلا بالتقدم في البحث العلمي، فالبحث العلمي هو مقياس لتقدم الأمم ودليل على رقيها، و البحوث الأصيلة المتكاملة بالإضافة إلى الحصول على النتائج العلمية الهامة هي معيار تقدم وتطور المجتمع .

و يوفر الانترنت فرصًا وتسهيلات كبيرة في كتابة البحث العلمي، وسهولة البحث عن المراجع، حيث تتواجد قواعد بيانات على الإنترنت مليئة بالكتب والمجلات والأبحاث العلمية، وتتم عملية البحث بسهولة واحترافية نظرًا لسهولة استرجاع المعلومات بطرق بسيطة والحصول على المعلومات المطلوبة بطريقة سهلة وضمن فترة زمنية قصيرة ومحدودة مما يوفر وتقلل الجهد المبذول في كتابة البحث العلمي، كما أن وفرة قواعد البيانات يساعد الباحثين في مشاركة أبحاثهم وسهولة انتشارها . (المنارة،2017)

ولكن هذه الوفرة في مصادر المعلومات بالإضافة إلى ظاهرة التدافع الكبير من أفراد المجتمع نحو الدراسات العليا لمجرد الوجاهة الاجتماعية ونحو ذلك، أدت إلى نشوء العديد من الإفرازات الخطيرة في مجال التعليم لعل أبرزها "الفساد العلمي"، حيث أحدث وضعًا يستوجب التحرك العاجل عبر سن أنظمة وتشريعات صارمة تتصدى لظاهرة انتحال الأبحاث والشهادات العلمية والسرقة الأدبية، لأن تفاقم المشكلة في مؤسسات التعليم يمسّ سلوك جيل كامل قد ينشأ على ممارسات خاطئة انعكاساتها لا حصر لها. (التنيم،1436)

كما شهدت الأبحاث العلمية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية - على وجه الخصوص- تراجعًا ملموسًا في السنوات الأخيرة نظرًا لانتشار ظاهرة الانتحال والسرقات العلمية، فأضحت أغلبية أبحاث التخرج أو مقالات الباحثين عبارة عن اجترار لما تم نشره سابقًا فلم تضف جديدًا كما أصبح جُلها لا يحترم أهم مقومات البحث العلمي والمتمثل في الأمانة العلمية التي تقتضي اسناد الأفكار لأصحابها وعدم نقل أو اقتباس أي فكرة دون الإحالة في الهامش إلى مصادرها الأساسية. (المل،2017)

ونظرًا لأن البحث العلمي يمثل ثمرة التفكير البشري في مختلف جوانب المعرفة الإنسانية، ولأن نتائجه تعد أساسًا يبني عليه المختصون أنشطتهم العلمية اللاحقة، فقد تم التعارف على مجموعة من المعايير الأخلاقية تضبط عمل الباحث وتوجهه وجهة سليمة، فالمعيار الأساس هو البحث عن الحقيقة. فالبحث العلمي وسيلة لإضافة الجديد إلى المعرفة الإنسانية، فمن غير المعقول أن تكون هذه الإضافة زائفة عن سبق إصرار وترصد! وربما تكون هذه النتائج قد شكلت أساسًا أو منطلقًا لبحوث كثيرة أخرى، فضلاً عن تداولها في المحافل العلمية، وبذلك تضيع جهود كبيرة هباءً! (غزلان،2012)

واعتقد أن الأمانة العلمية رغم أهميتها في جميع الدراسات والبحوث العلمية، إلا أنها تزداد أهمية في البحوث الانسانية والاجتماعية، لأنها تتعلق بشكل مباشر بالإنسان من جميع جوانب حياته العقلية والنفسية والتربوية والاجتماعية، والتعامل مع الانسان يتطلب المزيد من الاهتمام والعناية والخصوصية، وتضمن ذلك الاعتبارات الأخلاقية التي يلتزم بها الباحث، فالأخلاق قيمة إنسانية ومعيار يحكم الممارسات البحثية ويؤطرها، إضافة إلى ذلك فإن الظواهر النفسية غير ملموسة ولا يمكن قياسها بشكل مباشر، مما يتطلب المزيد من الحرص والدقة والأمانة عند تفسيرها وتحليلها. (مقاوسي،2015)

وتتنوع مناهج البحث العلمي حسب تنوع حقول المعرفة ولكنها تقوم وترتكز جميعها على الأمانة العلمية عند جمع البيانات أو المعلومات ونقلها وعند تحليلها و حتى عند طرحها، فالأمانة العلمية من مقومات كتابة البحث العلمي وركن من أركان الاستعداد الشخصي للباحث في أية دراسة؛ فبالإضافة للقدرة العلمية، الرغبة النفسية، المهارات الشخصية، التواضع والموضوعية؛ تأتي الأمانة العلمية التي تتجلى في عدم أسناد الباحث لنفسه أفكار واجتهادات الغير، إذ يجب إسنادها لأصحابها الحقيقين. فكلما تقيد الباحث بقواعد الأمانة العلمية أضفى ذلك على بحثه أصالة وقيمة حقيقية. (المل،2017)

وإلى جانب النزاهة ينبغي للباحث، في بحثه عن الحقيقة، أن يكون موضوعيًا، أي متجردًا من الهوى الشخصي. والموضوعية هي العنصر الأصعب في منظومة القيم التي تتوفر في الباحث الحقيقي؛ فالمشاعر الوطنية والقومية والدينية، والانتماءات السياسية والفكرية والمذهبية، جزء لا يتجزأ من شخصية الباحث، وبالتالي، يصعب جدًا انتزاعها وتنحيتها والتخلص من تأثيرها تمامًا، لكن الباحث الحقيقي هو من يستطيع أن يتجرد من عواطفه وميوله، وأن يأخذ في الحسبان كل ما يعثر عليه من أدلة، وأن يناقش هذه الأدلة ويوجهها حسبما يملي عليه ضميره العلمي، لا حسبما يقوده هواه الشخصي. (غزلان،2012)

كما أنوه أن سبب عدم التزام بعض الباحثين بأبجديات البحث العلمي قد يكون بغير قصد نظرًا للجهل بقواعد وأخلاقيات البحث العلمي، نظرًا لاعتماد الطلبة والباحثين – وخاصة في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية- عند القيام بإعداد بحوثهم العلمية على عدة أبحاث ودراسات سابقة، فإن هذا قد يعرضهم للوقوع في بعض الأخطاء البحثية التي تتنوع ما بين الأخطاء العفوية التي يمكن التغاضي عنها كونها لا تعتبر من قبيل المخالفات العلمية، وبين الأخطاء المتعمدة والتي تصنف في خانة الممارسات المخالفة للأمانة العلمية التي قد يترتب عليها عقوبات إدارية وقانونية ضد الباحث. وسواء تعمد الباحث ذلك أو لم يتعمد فإنّه يتعرض للمساءلة والمتابعة نظير مساسه بحقوق الملكية الفكرية التي تعتبر من أهم الحقوق الإنسانية.

كما تنبع أهمية الأمانة العلمية بما تحمله من مسؤولية رفيعة في تكوين المستقبل وصناعة الأجيال وتشكيل المنظومة القيمية والمعرفية لجميع أفراد المجتمع. وقد أبدعت الأمم المعاصرة طرائق متعددة وأساليب متباينة للحفاظ على الأمانة والنزاهة في جميع مؤسساتها.

وقد لاحظ عيساني(2015) أنّ هناك العديد من السرقات العلمية التي ترتكب بدون قصد من الباحث، ويُعزى سببها بشكل رئيسي إلى الجهل بتقنيات البحث العلمي سيما: التوثيق، الإسناد، الاقتباس، التلخيص، إعادة الصياغة وغيرها من المهارات الضرورية لكل باحث لتجنب الوقوع في هذه الممارسات المنافية لأدبيات البحث العلمي.

وقد كان لعلماء المسلمين السبق في العناية بمكارم الأخلاق وخاصة في مجال العلم والبحث العلمي، من خلال دقة نقل الأحاديث النبوية الشريفة وتدوينها، حيث ظهر ذلك جليًا في علم ميزان الرجال، والجرح والتعديل، وتمييز المقبول من المردود في الروايات، وقد أثمرت جهود علماء الحديث وإتباعهم الأساليب العلمية في النقل إلى إرساء قواعد متينة في البحث العلمي الجاد، وإثراء المكتبة الاسلامية. (أبو لبن، 2012)

والأمانة العلمية تتدرج لدى الباحث المسلم تحت المفهوم العام للأمانة التي حملها الإنسان ليرفع الظلم والجهل عن نفسه، عملاً بإرشاد الحق تعالى في قوله: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ الأحزاب: 72. (مصري،2014).

ولقد لوحظ في الآونة الأخيرة حرص فئة كبيرة من أفراد المجتمع للحصول على الشهادات العلمية العليا، وأصبح "هوس" الحصول على شهادة الدكتوراه بأي شكل وبأي طريقة مرضًا لا يمكن تجاهله داخل مجتمعنا ،وقد حاول البعض أن يسلك أسهل الطرق ضاربين بالنزاهة العلمية والأدبية والفكرية والأخلاقية عرض الحائط، فظهرت لنا الشهادات المزورة والوهمية والمؤتمرات غير المعترف بها، والقائمة تمتد إلى السرقات الأدبية ومراكز خدمات الطلاب وغير ذلك. (الغنيم،1436)

وقد أكد الخصاونة (2018) على أهمية العمل البحثي في المؤسسات الجامعية والمراكز البحثية المتخصصة وأنه يشكل منطلقًا هامًا في مسعى المجتمعات نحو الرفعة والتقدم. وبخاصة البحوث التي يتوفر فيها مقومات علمية رئيسية مثل الأصالة والمساهمة العلمية والسلامة المنهجية وخدمة المجتمع إضافة إلى الحيادية والموضوعية من قبل الباحثين. والبحث العلمي ليس نشاطًا موسميًا يقوم به الباحث فقط لأغراض الترقيات والرتب العلمية كما هو واقع الحال في الدول العربية والإسلامية، ولكنه مسار متواصل قد يصرف الباحث جل حياته في سبر أغوار المجهول والبحث عن حلول لمشكلات تؤرق المجتمع. وحتى يؤدي البحث العلمي رسالته ويحقق غاياته لا بد من توفر الأمانة العلمية والحصافة والدقة في النقل والتوثيق من المصادر وتوخي النزاهة في تلخيص وتأويل ونقل ما كتبه الكتاب الآخرين ممن سبق وأن تناولوا الموضوعات محور البحث.

كما تنبع أهمية الأمانة العلمية بما تحمله من مسؤولية رفيعة في تكوين المستقبل وصناعة الأجيال وتشكيل المنظومة القيمية والمعرفية لجميع أفراد المجتمع. وقد أبدعت الأمم المعاصرة طرائق متعددة وأساليب متباينة للحفاظ على الأمانة والنزاهة في جميع مؤسساتها.

إن أمتنا المسلمة – صاحبة الرصيد الحضاري الكبير- في أمس الحاجة الآن للانطلاق نحو استعادة آفاق النهضة والتقدم والريادة، كما انطلقت شعوب كثيرة، كانت فيما سبق قليلة الرصيد المادي والحضاري، مثل: اليابان التي دمرت عن بكرة أبيها (نفسيًا ومعنويًا واجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا)، بعد إلقاء القنابل الذرية على هيروشيما ونجازاكي. ومع ذلك أبهرت العالم بإرادتها وإدارتها ورغبتها الملحة في ترك بصماتها في جنبات الدنيا، عبر الالتزام بقيم الأمانة والإخلاص وأخلاقيات البحث العلمي، ولو قدر لنا أن نستثمر تراثنا الحضاري في شتى النواحي من خلال التربية والتعليم والبحث العلمي؛ لاستعادت أمتنا ريادتها وسيادتها، ولأصبحت عنصرًا فاعلاً في الحضارة الإنسانية المعاصرة، وليست مجرد مستوردة ومنتفعة بإبداعات الآخرين، ولاشك أن ذلك مرهون بتطوير مؤسسات التربية والتعليم في بلادنا. (السلطان،2018)

تعريف المصطلحات:

أ. تعريف البحث العلمي:

- هو جهد علمي منهجي يبذل للتوصل إلى حقيقة علمية تسخر لمصلحة البشر. أو التعمق في معرفة أي موضوع والبحث عن الحقيقة، بهدف اكتشافها وعرضها بأسلوب منظم يساهم في إغناء معلوماتنا.
- هو وسيلة يمكن عن طريقها التوصل لحل المشكلات المختلفة عن طريق التحري والاستقصاء الدقيق لكافة المظاهر والمتغيرات والأدلة التي ترتبط بالبحث المراد القيام به.

ب. تعريف العلوم الاجتماعية والإنسانية:

تعرف العلوم الاجتماعية والإنسانية بأنها مجموعة من التخصصات العلمية التي تدرس النواحي الإنسانية للعالم والحياة، وهي دراسة الخبرات، والأنشطة، والبُنى، والصناعات المرتبطة بالبشر وتفسيرها. تسعى دراسة العلوم الإنسانية لتوسيع وتنوير معرفة الإنسان بوجوده، وعلاقته بالكائنات والأنظمة الأخرى، فهو المجال المعني بدراسة الظواهر البشرية.



وعادة ما يستخدم كمصطلح شامل للإشارة إلى علم الإنسان وعلم الاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع. وقد يشمل غالبًا بمعناه الأوسع جميع العلوم الإنسانية مثل علم الآثار والدراسات الإقليمية ودراسات الاتصالات والدراسات الثقافية والتاريخ والقانون وعلوم اللغة والعلوم السياسية. (موسوعة ويكيبيديا، 2018)

ت. تعريف الأمانة العلمية:

تعريف دليل عمادة التقويم والجودة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية:

بأنّ الطالب الأمين هو الذي: يظهر الاقتباس أو إعادة الصياغة للمأخوذة من كاتب آخر، يعيد صياغة أعمال الكتاب الآخرين حتى يجعلها سهلة الفهم للقارئ، يظهر كيف استفاد من عمل الكتاب الآخرين في تكوين رأيه، يستشهد بأعمال الآخرين ويشير إليها كمراجع.

ث. تعريف السرقة الفكرية:

حسب وكالة الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي بجامعة الملك سعود:

حيث ذكرت أنّ "السرقة العلمية في أبسط معانيها بأنّها استخدام غير معترف به لأفكار وأعمال الآخرين بقصد أو من غير قصد".

ج. الانتحال:

الانتحال يعني في اللّغة يعني الادعاء، يقال فلان انتحل شعر غيره أو قول غيره إذا ادعاه لنفسه أو ادعى أنه قائله وتنحله وادعاه وهو لغيره، ونَحَلَهُ القَولَ أي نَسَبَهُ إليه.

أمّا في الاصطلاح فمعناه أن يدعي الشاعر شعر غيره وأن ينسبه إلى نفسه على غير سبيل المثل. (عمادة تطوير المهارات، 2012)

وقد ورد في دليل تجنب الانتحال بجامعة كاليفورنيا التعريف التالي: "الانتحال هو استخدام غير معترف به وغير مناسب للأفكار أو صيغة من شخص آخر".

وهو يعني بمفهوم عام قيام شخص بتبني أفكار أو كتابات شخص آخر، واعتبارها ملكًا له، دون الإشارة إلى مصدرها بقصد أو من غير قصد. (عيساني، 2016)

أهداف البحث العلمي:

1. أن يسهم في إثراء المعرفة.
2. أن يكون له إثر إيجابي ملموس على مستوى تحسين حياة الإنسان.
3. أن تفوق الفوائد المرجوة من البحث العلمي الأضرار المتوقع حدوثها للإنسان أو المجتمع.
4. أن تتفق وسائل البحث العلمي مع مبادئ الأخلاق و ألا تكون الغاية النبيلة مبررة لوسيلة غير أخلاقية.
5. أن لا تتعارض فرضية البحث ومخرجاته مع الإطار الأخلاقي ومبادئ حماية الإنسان والمجتمع الذي يعيشه فيه. (الشوك، 2012)

أخلاقيات الباحث العلمي:

تقتضي أخلاقيات البحث العلمي احترام حقوق الآخرين وآرائهم وكرامتهم، سواء أكانوا من الزملاء الباحثين، أم من المشاركين في البحث أم من المستهدفين من البحث، وتتبنى مبادئ أخلاقيات البحث العلمي عامة قيمتي "العمل الإيجابي" و "تجنب الضرر"، وهاتان القيمتان يجب أن تكونا ركيزتي الاعتبارات الأخلاقية خلال عملية البحث، وهناك بعض الاعتبارات بالنسبة للسلوك الأخلاقي تتضمن الآتي:

- الصدق
- الأمانة
- العدالة
- العفة
- العطاء
- المصداقية
- المهنية
- السلامة
- الثقة
- المواقفة
- الدقة
- المسؤولية
- الأمانة العلمية
- التعاون
- سرية المعلومات
- الموضوعية

ضوابط وشروط إجراء البحوث العلمية في الدراسات الإنسانية:

- أن يكون الباحث مؤهلاً وعلى درجة عالية من الكفاءة والتخصص للقيام بالبحث الصحي وعلى معرفة تامة بالمادة العلمية في موضوع البحث المراد وأن يلتزم الباحث بالأسس العلمية والمنهجية في كافة مراحل البحث العلمي.
- أن يحترم الباحث حقوق الخاضعين للبحث وأن لا يهدر كرامتهم وأن يتم التعامل معهم بطريقة إنسانية دون انتقاص من قدرهم أو حقوقهم.
- أن لا يستغل حاجة الخاضعين للبحث أو المجتمع المالية أو الأدبية لإجراء البحث.
- أن تتوفر لدى الباحث دراسة وافية عن المخاطر والأعباء التي يتعرض لها الفرد أو الجماعة ومقارنتها بالفوائد المتوقع الحصول عليها من البحث.
- أن يتعهد فريق البحث بتقديم المعلومات المناسبة الكاملة عن طبيعة البحث وغايته والفوائد المرجوة والمخاطر المتوقعة إلى الجهات الرسمية والمبحوثين.
- أن يلتزم فريق البحث بكافة الأخلاقيات الإسلامية مثل

الأمانة والصدق والشفافية والعدل.

- أن يلتزم فريق البحث في حفظ حق المساهمين في البحوث في حقهم الأدبي عند نشر البحوث أو حقهم المادي عند الاتفاق على مقابل مادي لإسهاماتهم.
- أن يلتزم الباحث بالمحافظة على سلامة الأفراد الذين يستعان بهم بالبحث (الخاضعين للبحث) وتأمين راحتهم وأمنهم وسلامتهم البدنية والنفسية وخصوصياتهم في كافة مراحل إجراء البحث.

(شبكة فلسطين للحوار،2009) و(الشوك،2012) و (كلية التجارة، جامعة الأزهر، د.ت)

أبرز الممارسات الخاطئة المخالفة للأمانة العلمية المنتشرة في الأوساط الأكاديمية:

ساهمت شبكة الانترنت بشكل مباشر في توفير كم هائل من المعلومات وسهلت الاستفادة منها بشتى الطرق بفضل خصائص النسخ واللصق والقص، إلاّ أن ذلك ساهم أيضًا في العديد من الممارسات الخاطئة المخالفة للأمانة العلمية وهي:

1. الاستنساخ: ويتم فيه تقديم عمل الآخرين بكامله على أنه عمل للفرد.
2. النسخ: ويتم فيه نسخ أجزاء كبيرة من مصدر محدد دون ذكر المصدر.
3. الاستبدال: ويتم فيه نسخ قطعة نصية بعد تغيير بعض الكلمات الرئيسية مع الحفاظ على المعلومات الأساسية للمصدر وعدم الإشارة إليه.
4. المزج: وفيه يتم مزج أجزاء من مصادر عديدة دون ذكرها.
5. التكرار: نسخ من كتابات الفرد السابقة دون ذكرها.
6. المزيج: دمج مقاطع نصية ذُكر مصدرها بشكل صحيح من مقاطع أخرى لم يذكر مصدرها. (ويكيبيديا،2018)

وفي الحقيقة، إن موضوع الأمانة العلمية وكيفية الحفاظ عليها في حاجة إلى جهود ضخمة من قبل الباحث نفسه والمؤسسات العلمية ومحررو المجلات العلمية و وكالات التمويل والمنظمات، وفيما يلي تستعرض الباحثة أهم سبل المواجهة للمحافظة على الأمانة العلمية:

أ. مسؤولية الباحث في مراعاة الأخلاقيات في البحث العلمي:

يتحمل الباحث المسئولية الكاملة للمحافظة على الأمانة العلمية في البحوث والأوراق البحثية، وهذه بعض الوسائل التي ينبغي على الباحث مراعاتها عند القيام بالبحث العلمي:

- التخطيط الجيد للبحث: التخطيط للبحث بشكل جيد هو الخطوة المهمة الأولى نحو منع الانتحال، وإدراج خطة لاستخدام مصادر للمعلومات.
- التلخيص الجيد: إن من أفضل الطرق لإعداد ورقة بحثية تدوين ملاحظات شاملة لجميع المصادر؛ بحيث يكون لدى الباحث الكثير من المعلومات المنظمة قبل أن يبدأ الكتابة. وتساعد هذه الملاحظات على التقليل من الاستشهاد غير اللائق.
- ذكر المصدر: إذا رغب الباحث في إبراز أفكاره بحيث لا يظن الآخرون أنها أفكار غيره، فإن عليه أن يذكر المصدر دائمًا.
- معرفة أسلوب إعادة الصياغة: وتعني إعادة صياغة أفكار الآخرين بأسلوب الباحث الخاص ويجب أن يتذكر الباحث أن تغيير بعض الكلمات من الجمل الأصلية لا يعني أن إعادة صياغته أصبحت مشروعة، لذا يجب عليه تغيير كل من الكلمات والبناء الأصلي للجملة دون تغيير المعنى. (ويكيبيديا،2018)

ب. مسؤولية مؤسسات البحث العلمي ومحررو المجلات العلمية ووكالات التمويل والمنظمات:

مؤسسات البحث العلمي مسؤولة عن البحوث التي تجرى بها ولابد من وجود لجان أخلاقيات بها للمراقبة، كما لابد من أن يرفق بالبحث موافقة لجنة الأخلاقيات بالمؤسسات العلمية، كذلك فلا يجب التمويل إلا بعد تقديم ضمانات مراقبة المبادئ الأخلاقية للبحث. (الشوك، 2012)

9 - توصيات البحث:

في ختام البحث توصي الباحثة بما يلي:

1 - توعية الأسر بالعمل على تنشئة الطفل على مبدأ الأمانة وأن تكون سلوكًا في حياة الفرد، بحيث تكون الأمانة سلوكاً للمجتمع ككل.

2 - تفعيل دور الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي ومؤسسات المجتمع المدني لبث الوعي داخل المجتمع بأهمية الأمانة العلمية وحفظ حقوق الآخرين.

3 - قيام الجامعات ومراكز الأبحاث بدورها في مجال الأمانة العلمية.

4 - الحرص على تطبيق الأنظمة المتعلقة بحفظ حقوق الملكية الفردية.

5 - إنشاء مركز الأخلاقيات العلمية في الجامعات العربية.

6 - ضبط مراكز خدمة الطالب ومراقبة خدمة تنفيذ الأبحاث العلمية.

7 - الاهتمام بإيضاح الجانب الشرعي في السرقات العلمية.

8 - تكثيف البرامج التوجيهيَّة في الجامعات من خلال التوعية بأساليب الانتحال العلمي حتى لا يقع فيها الباحث المبتدئ.

9 - إنشاء مراكز الأبحاث والدراسات المعنيَّة برصد السرقات العلمية، والتعقيب عليها، والتشهير بمن ارتكبها.

10 - عقد الدورات والمحاضرات لتعريف الطلبة والباحثين بأبجديات وتقنيات البحث العلمي الضرورية، والتعرف على الأساليب والطرق الممكنة التي تجنبهم من الوقوع في السرقة العلمية قدر الإمكان.

11 - أهمية تأسيس مؤسسة وطنية تتابع حقوق الباحث العلمي، وتقاضي المعتدين على حقوقهم الفكرية.

المراجع:

- الغنيم، محمد (1436). النزاهة العلمية: تزوير الشهادات وسرقة الأبحاث «فساد بلا عقاب»، مقال منشور بصحيفة الرياض، بتاريخ الثلاثاء 16 رجب 1436، العدد 17116
- المنارة (2017). كيف تبحث عن المراجع العلمية في الانترنت. مقال منشور في موقع المنارة: https://www.manaraa.com/post/2433
- ويكيبيديا (الموسوعة الحرة) (2018): مقال بعنوان السرقة الفكرية، تاريخ الاطلاع: 2018/2/25
- عمادة التقويم والجودة . (2013) . السرقة العلمية: ما هي؟ وكيف أتجنبها؟،جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سلسلة دعم التعلم والتعليم في الجامعة، متاح على الموقع: https://units.imamu.edu.sa/colleges/science/FilesLibrary/Documents/08.pdf
- وكالة الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي (د.ت) . الاقتباس والسرقة العلمية في البحوث العلمية من منظور أخلاقي، جامعة الملك سعود، منشور على الموقع: https://www.ut.edu.sa/documents/1583338728984/d31-c7640-e8-2-9212f01d3d2db48.
- عيساني، طه (2016) . الممارسات الأكاديمية الصحيحة وأساليب تجنب السرقة العلمية، محاضرة بملتقى تمتين أدبيات البحث العلمي، من تنظيم مركز جيل البحث العلمي بالمكتبة الوطنية الجزائرية بتاريخ 29 ديسمبر 2015.
- بخولة، بن الدين (2017) . أخلاقيات البحث العلمي واشكاليات الأمانة العلمية، دراسة منشورة في كتاب أعمال ملتقى الأمانة العلمية، المنعقد بالجزائر العاصمة يوم 2017/7/11.
- طويل، نسيمة (2017)، الضوابط الأخلاقية للبحوث العلمية بين الالتزام والخروق العملية، دراسة منشورة في كتاب أعمال ملتقى الأمانة العلمية، المنعقد بالجزائر العاصمة يوم 2017/7/11.
- عمادة تطوير المهارات، وكالة الجامعة للتطوير والجودة بجامعة الملك سعود. (2012) . كيف تجنب طلابك خطأ الوقوع في السرقة العلمية، ورقة منشورة ضمن أعمال سلسلة نصائح في التدريس الجامعي.
- الشوك، منعم مكي (2012). أخلاقيات البحث العلمي، مقرر دراسي بكلية الطب، جامعة بابل، العراق.
- قنديل، صادق (2014). أخلاقيات البحث العلمي بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ورقة عمل مقدمة إلى يوم أخلاقيات البحث العلمي الموافق 2014/4/2 الذي نظمته عمادة شئون البحث العلمي والدراسات العليا، الجامعة الاسلامية، غزة.
- ممتاز، فضل الله (2012). أهمية الصـدق والأمانة في البحث العلمي، الملتقى الفقهي، منشور في موقع رسالة الاسلام http://fiqh.islammessage.com
- شبكة فلسطين للحوار (2009) . دورة البحث العلمي، محور العلوم والتكنولوجيا، منشور على الموقع https://www.paldf.net
- غزلان، يحيى محمد (2012). خطوات كتابة البحث العلمي، مركز الحاتم الثقافي، منشور في موقع كنانة أون لاين http://kenanaonline.com
- امل، سرور طالبي (2017). الأمانة العلمية، مقال منشور في بروشور الملتقى، ملتقى الأمانة العلمية المنعقد في الجزائر بتاريخ 2017/7/11.
- موسى، ريم محمد (2015). أخلاقيات البحث العلمي و دورها في ترقية البحوث العلمية الاجتماعية و الإنسانية، مجلة بحوث، مركز لندن للاستشارات والبحوث، المجلد 6، (25-44).
- بركات، زياد (2011). أخلاقيات البحث العلمي و الإحصاء في البحوث التربوية و النفسية، مجلة جامعة، أكاديمية القاسمي، المجلد 15، (111 - 124).
- مقاوسي، صليحة (2015) . الاعتبارات الأخلاقية للبحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلة بحوث، مركز لندن للاستشارات والبحوث، المجلد 3، (113 - 129).
- نعيمي، عبد المنعم (2016). إشكالية البلاجيا (الانتحال) في البحث العلمي في العلوم الشرعية و القانونية وسائر العلوم الإنسانية، مجلة الفقه والقانون، المجلد 46، (5-29).
- أبو لبن، نوّت (2012). أخلاقيات مجتمع المعرفة في التراث العربي الإسلامي وضوابطه: المحدثون أنموذجًا، مجلة رسالة المكتبة، جمعية المكتبات و المعلومات الأردنية، المجلد 3، العدد 47.(-83 101).
- غنيم، ريهام عاصم (2012) . المعلومات الشخصية المتاحة على الويب: دراسة في إمكانية الوصول و أخلاقيات الاستخدام، مجلة الاتجاهات الحديثة في المكتبات و المعلومات، المكتبة الأكاديمية، المجلد 19، العدد37، (231 - 252).
- موسوعة ويكيبيديا (2018) . تعريف العلوم الإنسانية والاجتماعية، منشور على الموقع https://ar.wikipedia.org
- الخصاونة، أنس (2018). السرقات البحثية واستكتاب البحوث والرسائل الجامعية، مقال منشور بصحيفة عمون الأردنية بتاريخ 25-02-2018.
- السلطان، فهد صالح (2018). رسالة من القلب: قوتنا في هويتنا، مقال منشور في صحيفة الجزيرة، العدد 16563.
- مصري، محمود (2014). الأمانة العلمية: بين الضوابط الأخلاقية وورع العالم الربّاني، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة السلطان محمد الفاتح، العدد الرابع، خريف 2014.
- العواد، دلال عبد العزيز (1434) . الدور التربوي لأعضاء هيئة التدريس في تعزيز الأمانة العلمية في البحث العلمي لدى طالبات الدراسات العليا، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- العبيكان، ريم عبد المحسن والسميري، لطيفة صالح (2016). اتجاهات طالبات الدراسات العليا في جامعة الملك سعود نحو الأمانة العلمية الرقمية، مجلة العلوم التربوية والنفسية، المجلد 17، العدد 1.
- الجندي، محمود عبد الكريم (2014) . برامج اكتشاف الانتحال في البيئة الرقمية المتاحة عبر الويب: دراسة تقييمية، المجلة الدولية لعلوم المكتبات و المعلومات، الجمعية المصرية للمكتبات والمعلومات، المجلد 1، العدد 2، (34-93).
- Ardakany, Said H. (2012). The Status of Research Ethics in Persian Research Methodologies. Methodology Of Social Sciences And Humanities Journal. Vol.17. No.69. Winter 2012



حروب الماء



أ.د. منير يوسف طه

العراق

مخطئ من يظن أن ليس هناك ما يسمى أو يعرف بحروب الماء، وإن نشأتها قد تكون أقدم وإن غمار من خاضها كانت أعتى بكثير من الحروب (الميدانية) التي شهدها الإنسان عبر مسيرته الثقافية الطويلة وبالتالي التاريخية وإلى يومنا هذا.

كما أن المتتبع بالأسباب الحقيقية لنشوب بعض من المعارك (الميدانية) ومنذ عصور سحيقة في القدم سيجد لابد وإن عنصر الماء كان من أحد أسبابها المباشرة، وإن من أرحامها ومما لا يقبل الشك ولدت ما يعرف بالهجرات السكانية والتي كان اشتدادها يزداد ضراوة كلما زاد الجفاف حدة وقساوة.

وللدلالة أيضًا على نشوب (حروب الماء) منذ القدم يكمن أيضًا بكون الماء يمثل عنصر الحياة، هو ما ورد في نصوص الكتب المقدسة الثلاثة التي تشير وبإسهاب إلى أهمية وقدسية الماء لديمومة الحياة، ففي آيات الذكر الحكيم وعلى سبيل المثال لا الحصر وتحديدًا في سورة الأنبياء (الآية 30) يقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز ﴿فَفَتَقْنَٰهُمَاۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ (صدق الله العظيم).

ومما لا يقبل الشك إن المضامين الخاصة والعامة لهذه الآية الكريمة وما لحقها من آيات عدة لها علاقة مباشرة بأهمية الماء يكمن بكون أن كل شيء يدب على سطح الأرض وإن وكل شيء حي عليها خلق من الماء.

كما أن أعماق هذه الآية الكريمة يكمن أيضًا بتذكير أو بالأحرى حث المسلمين الأوائل على العيش على ضفاف مصادر المياه أو بالقرب منها لما لها من عطاء اقتصادي يضمن لهم ومن معهم لعيشهم الرغيد، فمن الماء الغذاء والدواء، وفيه فنون التجارة والإبحار، ومن اعماقه يخرج اللؤلؤ والمرجان.. إلى جانب هذا وذاك.. أن الماء هو رمز النقاوة والطهارة للإنسان وبكل الأبعاد.

كما أن المتتبع في الكتابين المقدسين (العهد القديم والعهد الجديد) سيجد أن هناك الكثير، الكثير من الإشارات والنصوص تذكر أهمية الماء للحياة وديمومتها وللتعميد أيضًا. وعلى سبيل المثال لا الحصر يذكر (العهد القديم) في أحد نصوصه العديدة الخاصة بقدسية ولأهمية الماء للحياة ما يلي

نصه: "وهكذا خرجت الحياة من الماء".

أما (العهد الجديد) والذي ورد فيه الكثير فيما يخص قدسية وأهمية الماء لديمومة الحياة فيذكر وعلى سبيل المثال لا الحصر بهذا الخصوص ما يلي نصه: "من يشرب من الماء الذي يعطيه الرب لن يعطش إلى الأبد".

وإذا تابعنا عن كثب أدبيات النصوص الخاصة بقدسية وأهمية الماء عند شعوب الأرض القدماء وإلى يومنا هذا. سنجد أن عموم تلك الشعوب هي الأخرى قدست الماء لدرجة أن الأقدمين منهم خصصت للماء (آلهة وآلهات) تعبد وتقدس في معابد خاصة لها. كما كانوا المتعبدون يتضرعون لها بكل خشوع كي تمدهم بالماء على مدار اليوم والعام وتحديدًا خلال مواسم الحرث والبذر والزرع.

وخير دليل على ذلك وعلى سبيل المثال لا الحصر الأدبيات والنصوص الدينية وبالتالي المعمارية التي خلفها لنا سكان بلاد الرافدين وتحديدًا السومريون الذين خصوا كبير إلههم (إنكي) صفة إله الماء ومنحوه رمز الثعبان للدلالة على جبروته وقوته الخارقة. إلى جانب هذا... وذاك كونه (حارس مياههم). كما دلت أدبياتهم استعمالهم الماء لتعميد أنفسهم قبل الشروع بممارسة طقوسهم الدينية.

وفي ذات السياق يمكن القول لابد وإن هناك تواصل روحي ما بين اعتقاد السومريين بكون الثعبان (حارس المياه) وسكان شبه الجزيرة العربية الأقدمون الذين حرصوا على القول إن الثعبان (حارس المياه)، بما في ذلك ماء بئر زمزم.

أما في بلاد وادي النيل فقد خصص سكانها الأقدمين آلهة وآلهات للماء وضعت شخوصها في المعابد ومراكز العبادة. ومن الملاحظ في ذات الخصوص إن المصريين القدماء جسدوا آلهة الماء التي أطلقوا عليها كنية (نوو أو نون) على هيئة عدة أشكال وأوضاع مختلفة الأبعاد ونعتوها بعدة أوصاف. منها وعلى سبيل المثال لا الحصر شكل (أفعى) لها قوام امرأة.

وفي عالمنا الحالي وعندما أدرك الإنسان أهمية الماء لحياته ولحياة أجياله القادمة بدأ بكل صبر وجلد بإحصاء السنوات التي سيختفي في نهاياتها عنصر الماء من سطح وجوف الكرة الأرضية. كما عمد على دراسة احتمالات الحياة ما بعد الجفاف أو شحة المياه هنا وهناك التي قد تصل لدرجة الهلاك.

ومن هذا.. و ذاك توصل المتلهفين لهذه الدراسات إلى نتائج مفادها.. إن المياه التي جعل منها الله تعالى ﴿كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ ستجف وبدون أدنى شك في يومًا من الأيام. ومن هذا المنطلق بدأت كثيرًا من الدول وخاصة الشحيحة منها بالماء أو تلك التي يزحف إليها الجفاف بخطى حثيثة إلى توعية شعوبها بأساليب توفير استهلاك المياه وبأي ثمن كان.

أما الدول ذات الأبعاد الاقتصادية الجيدة وقطعت أشواطًا حثيثة بعلوم التكنلوجيا الحديثة التي مكنتها لتكون لها باعًا طويلاً بعلوم الفضاء وبناء المركبات الفضائية فقد بدأت بالعمل الجاد على بناء مركبات فضائية عملاقة تسبح في الفضاء باحثة عن كواكب فيها مصادر مياه كي يلجؤوا إليها عند جفاف مياه الأرض.

ومن منطلق حلول الجفاف في المدار الشمالي من الكرة الأرضية وتداعياته على بعض ممن شملهم من المجاميع البشرية كما سنرى أدناه. سنقف أيضًا على معطيات بيئية ومناخية (لثلاثة مناطق قديمة) غنية بمصادر المياه شهدت هجرات بشرية وجذب سكاني منقطع النظير كانت أسبابها مجازًا (حروب الماء) والتي تعني في هذا السياق منع تدفق الماء من منطقة إلى أخرى وذلك للاحتفاظ بأكبر كمية منه واستخدامها لأطول مدة ممكنة. أو اتباع سياسة التهجير القصري وذلك لديمومة ما تبقى من مياه في الآبار والبحيرات والبرك التي بدأت تفقد عطاءها المائي.

أما المنطقة (الرابعة) وإن كانت ولا زالت متواضعة بمساحتها الجغرافية إلا إنها النموذج الآن الحي لما كانت علية المناطق الواقعة ضمن رقعتها الجغرافية (شبه الجزيرة العربية) قبل أن تجتاحها فلول الجفاف وتقلب موازين مساحتها الجغرافية المترامية الأطراف من مناطق خضراء غناء تعج بها أنواع الحيوانات والنباتات والمراعي الغناء إلى صحاري جرداء لم تترك لقاطنيها أي خيار سوى هجرها طوعًا أو قسرًا على هيئة موجات تبحث عن أرض وفيرة المياه العذبة المتمثلة بالأنهار الجارية والمسطحات والمسالك المائية. وبعد أن حلوا فيها سرعان ما انصهروا في بوتقة سكانها الأصليين ثم عمدوا جاهدين على جعل المناطق التي حلوا فيها أكثر عطاءًا اقتصاديًا وثقافيًا وخير دليل على ذلك الدلائل الأثرية والنصوص التاريخية التي خلفوها طيلة مسيراتهم الثقافية وبالتالي التاريخية.

والمناطق الأربعة تلك هي:

1 - 2 - بلاد وادي الرافدين، وبلاد الشام.

3 - بلاد وادي النيل.

4 - واحة تيماء.

1 - بلاد وادي الرافدين، وبادية الشام:

تقع بلاد وادي الرافدين التي لعبت دورًا هامًا في الجذب السكاني المتواصل نتيجة الجفاف القاسي الذي حل في عموم شبه الجزيرة العربية وولدت من رحمه ما يعرف بـ(حروب الماء) كما ورد أعلاه في الزاوية الجنوبية الغربية لقارة آسيا. كما أن حدودها الشمالية الغربية تندمج جغرافيا مع الحدود الشمالية الشرقية لبلاد الشام مما جعلها تمثل وحدة جغرافية تمتد من اعالي نهر الفرات شرقا وحتى شرق سواحل البحر الأبيض غربا. لهذا...وذاك فأن مضمون هذا السياق سيتركز فقط على الهجرات البشرية التي خرجت من (شبه الجزيرة العربية) باتجاه بلاد الرافدين وبلاد وادي الشام خلال حلول الجفاف القاسي في معظم أصقاعها. تاركين الهجرات البشرية الأخرى إليهما ومهما كانت دوافعها لبحث او بحوث لاحقة.

ومما لا يقبل الشك إن وفرة المسطحات المائية في بلاد وادي الرافدين وخاصة في مناطقها الجنوبية والوسطى إضافة إلى نهريها (دجلة والفرات) الذين ينبعان من مناطق وفيرة الثلوج والأمطار إلى جانب كثرة روافدها المائية المنتشرة من أقصى شمالها إلى أقصى جنوبها. يضاف إلى هذا وذاك خصوبة أرضها واعتدال مناخها ووفرة أمطارها مما جعلها آنذاك بمنأى عن شحة المياه طوال العام. لهذا الأسباب والمقومات الحياتية الأخرى كانت بلاد الرافدين من أقوى إن لم تكن الأقوى المناطق القديمة ذات الجذب السكاني للهجرات البشرية التي خرجت من شبه الجزيرة العربية باتجاهها نتيجة استمرار ذلك الجفاف وتداعياته بدون أي هوادة. وخير

وإذا تابعنا عن كثب أدبيات النصوص الخاصة بقدسية وأهمية الماء عند شعوب الأرض القدماء وإلى يومنا هذا. سنجد أن عموم تلك الشعوب هي الأخرى قدست الماء لدرجة أن الأقدميين منهم خصصت للماء (آلهة وآلهات) تعبد وتقدس في معابد خاصة لها. كما كانوا المتعبدون يتضرعون لها بكل خشوع كي تمدهم بالماء على مدار اليوم والعام وتحديدًا خلال مواسم الحرث والبذر والزرع.

الدلائل الملموسة على ذلك هي المخلفات الثقافية والعمرانية والحضارية وبالتالي التاريخية التي خلفها أولئك المهاجرون في المناطق التي قطنوها فانتشرت معالمهم فيها.

ومن الجدير ذكره فيما يخص بدايات واشتداد وبالتالي تداعيات حلول ذلك الجفاف المستمرة أبعاده لحد الآن. تذكر الدراسات المناخية والجيولوجية وبكل ثقه (إن الجفاف القاسي الذي عم عموم المدار الشمالي من الكرة الأرضية نتيجة التغيرات المناخية المفاجئة بدأت بوادره بالظهور خلال ما يعرف (بعصر البلايستوسين) الذي حدد الباحثين والدارسين بداياته الأولى قبل نحو مليونين ونصف المليون عامًا. واشتدت ضراوته قساوته وتحديدًا في (شبه الجزيرة العربية) وشمال أفريقيا خلال بدايات الألف العاشر قبل الميلاد. لدرجة عمد الكثير من قاطني تينك المنطقتين على هجر مناطقهم والبحث عن مناطق أخرى أكثر عطاء.

وبعد استمرار وشدة تداعياته قساوة بدون أي هوادة خلال الألف الرابع والثالث قبل الميلاد ازدادت موجات النزوح (كمًا وعددًا) الخارجة من شبه الجزيرة العربية باتجاه جنوب بلاد الرافدين ذات العطاء الأوفر والأقرب. وكانت أولى تلك الموجات وحسب المعطيات الأثرية هي ما يعرف بالهجرة (الأكدية) التي حدد تاريخها علماء الآثار خلال بدايات الألف الثالث قبل الميلاد.

وبعد استقرارهم ومن ثم امتزاجهم بالسومريين في المناطق الجنوبية والوسطى من بلاد الرافدين أسسوا مملكتهم في العام (2334) قبل الميلاد. ولا يستبعد أنهم اتخذوا من المدينة السومرية (بابل) عاصمة لمملكتهم التي لازالت آثارها (كاملة) مطمورة مع المخلفات المعمارية والثقافية للمالك التي خلفتهم في مياهها الجوفية التي تصل في بعض من مناطقها إلى قرب السطح.

وهنا لابد من الإشارة أيضًا إلى أن الدراسات المستقبلية الخاصة بعصور ما قبل التاريخ لابد انها ستلقي مستقبلاً الكثير من الضوء على احتمالية وصول بعض المجاميع البشرية إلى جنوب بلاد وادي الرافدين خلال (العصر الحجري القديم) أي إنها سبقت هجرة المجاميع الأكدية القادمة من شبه الجزيرة العربية بأكثر من ستة آلاف عام وسرعان ما اندمجت تلك المجاميع تدريجيًا مع ادواتهم وآلاتهم الحجرية مع سكانه الأصليين السومريين.



ومن الدلائل الأثرية والمناخية وبالتالي الجيولوجية الدامغة التي خلفها ذلك الجفاف القاسي بكل الأبعاد في شبه الجزيرة العربية هي منطقة الربع الخالي الواسعة الأطراف والتي تأثرت وحسب الدراسات المناخية والجيولوجية وبالتالي الأركيولوجية تأثيرًا قاسيًا ومباشرًا حين أمست أراضيه الخضراء التي كانت ترعى فيها أنواع الحيوانات إلى صحاري جرداء لا نبته فيها ولا ماء. كما حول ذلك الجفاف القاسي أيضًا مجاري الأنهار والمسطحات المائية إلى صحراء جرداء وقيعان أنهر جافة لا في عموم الربع الخالي فحسب بل في أغلب مناطق شبه الجزيرة العربية التي منها وعلى سبيل المثال لا الحصر منطقة العلا. إلى جانب الكثير من مناطقها الشمالية والشمالية الغربية ومناطقها الداخلية الواقعة ضمن الساحل الغربي للخليج العربي وصولاً الى دواخل ساحل عمان والتي هي الأخرى غيرت معالمها موجات الجفاف المتواصلة من مناطق خضراء إلى قيعان جافة وسهولاً جرداء وصحاري قاحلة تمتد لمسافات وأعماق ومنها خرجت أيضًا موجات للمهاجرين الباحثين عن مستقرات آمنة.

ومما لا يقبل الشك إن الدراسات المستقبلية الخاصة بالأدوات والآلات الحجرية التي تعود إلى عصور ما قبل التاريخ وتحديدًا تلك التي كشف عنها على ضفاف أنهار وبحيرات الربع الخالي والمناطق الأخرى التي حل بها الجفاف لابد وإنها ستتمخض عند مقارنتها مع الأدوات والآلات الحجرية التي تنسب أيضًا لعصور ما قبل التاريخ للمناطق التي استقروا أو حلوا فيها سيان كان ذلك في بلاد وادي الرافدين أو بلاد الشام عن نتائج أوسع وأشمل لتلك الهجرات. من أهمها وعلى سبيل المثال لا الحصر تحديد فترة العصر أو العصور الحجرية التي وصلت خلاله أو خلالها تلك الموجات إلى مستقراتهم الجديدة.

أما الموجات البشرية الكبرى التي خرجت من شبه الجزيرة العربية أيضًا بعد أمواج الأكديين وتركت بصماتها في بلاد الرافدين فقد كانت موجة الأشوريين والتي حددها علماء الآثار وحسب المعطيات الأثرية خلال الألف الثالث قبل الميلاد أيضًا.

وبعد امتزاجهم الطويل بالثقافة السومرية في جنوب ووسط البلاد كما عمد الأكديون من قبلهم. ولكي يكونوا بعيدين جغرافيًا عن السومريين وبالتالي الأكديين أسسوا عاصمتهم الأولى (آشور) التي انطلقوا منها نحو الشمال على الجهة اليمنى من نهر دجلة. وعلى مسافة أكثر من مائة كيلومترًا جنوب مدينة الموصل الحالية في العام 2500 قبل الميلاد.

> إن المتتبع عن كثب الأزمنة التي خرجت خلالها الهجرات البشرية من شبه الجزيرة العربية سيجد أن اشتدادها بدأ خلال نهايات الألف الرابع قبل الميلاد ثم اشتدد سعيرها خلال الألف الثالثة قبل الميلاد. وبذلك كانت مراحلها الزمنية الأولى تتزامن مع اختراع الكتابة في بلاد الرافدين التي نقلت البشرية من ظلمات عصور ما قبل التاريخ إلى العصور التاريخية

ومن الهجرات البشرية الأخرى اللاحقة التي خرجت من شبه الجزيرة العربية باحثة عن الماء وحسب المعطيات الأركيولوجية بعد ما كانت قوافلهم التجارية تخرج من بلاد اليمن شمالاً وعلى مقربة من الساحل الشرقي للبحر الأحمر هي القبائل الأمورية. كما أكدت الدراسات الخاصة بهجرتهم إن مجاميع منهم اتجهوا نحو شمال وشمال غرب الجزيرة العربية حيث تدمر والبتراء ودمشق والتي جميعها كانت تتمتع بمصادر وفيرة بالمياه. أما مجاميعهم المهاجرة الأخرى فمنهم من واصل مسيرهم شرقًا باتجاه نهر الفرات ثم عرجت جنوبًا واستقرت في وسط بلاد الرافدين.

وبعد استقرارهم للأبد في بلاد الرافدين عرفوا فيما بعد (بالبابليين) الذين أسسوا بما يعرف بمملكة (بابل الأولى) واتخذوا من بابل عاصمة لهم والتي ولد من رحمها خلال القرن الثامن عشر قبل الميلاد الملك الذائع الصيت (حمورابي).

أما فيما يعرف بالموجات الكنعانية التي تركت شبه الجزيرة العربية خلال نهايات الألف الثالث قبل الميلاد بحثًا عن المسطحات المائية وضفاف الأنهار واستمرت هجراتها خلال الألف الثاني قبل الميلاد أيضًا فقد استقر معظمها قرب الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. كما انتشر البعض منهم في ربوع عموم بلاد الشام.

ومن مجاميعهم وتحديدًا الذين سكنوا قرب سواحل البحر الأبيض المتوسط الشرقية وعملوا بالتجارة البحرية وصيد وجمع الأصداف البحرية المعروفة باسم (الميروكس) من قاع البحر الأبيض لاستخراج صبغة الإرجوان منها والمتاجرة بها على أوسع نطاق. ونظرًا للنجاح المنقطع النظير الذي حققوه بتجارة صبغة الإرجوان أطلق عليهم الإغريق (الفينيشيون- الفينيقيون) التي تعني بلغتهم لون الإرجوان.

ومن القبائل العربية الأخرى التي خرجت من الجزيرة العربية بحثًا عن المسطحات المائية والأنهار الجارية وباتجاه بلاد الرافدين وبلاد الشام على وحسب المعطيات الأثرية والشواهد التاريخية الآراميون الذين كانت قوافلهم التجارية أيضًا تجوب بلاد اليمن وعموم المناطق الساحلية الغربية لشبه الجزيرة العربية. ثم جاءت من بعدهم هجرة الأنباط، والمناذرة، والغساسنة والحضريون (سكان مدينة الحضر) الذين كانت لهم علاقات تجارية مميزة مع الخليج العربي وحسب الشواهد الأثرية الحديثة.

إن المتتبع عن كثب الأزمنة التي خرجت خلالها الهجرات البشرية من شبه الجزيرة العربية سيجد أن اشتدادها بدأ خلال نهايات الألف الرابع قبل الميلاد ثم اشتدد سعيرها خلال الألف الثالثة قبل الميلاد. وبذلك كانت مراحلها الزمنية الأولى تتزامن مع اختراع الكتابة في بلاد الرافدين التي نقلت البشرية من ظلمات عصور ما قبل التاريخ إلى العصور التاريخية. إلى جانب ظهور حكم السلالات السومرية خلال البدايات الأولى للألف الثالث قبل الميلاد. ومما لا يقبل الشك إن تينك الظاهرتين المتميزتين لابد وإنهما قد ساعدتا الكثير من القادمين الجدد الاستفادة من معطياتهما لما لهما من أبعاد بتطور المسيرة الإنسانية نحو الأفضل. بدليل قيام الدولة الأكدية على أسس السلالة السومرية الثالثة وانطلاق شرارة الدولة الأشورية من شمال بلاد الرافدين.

2 - بلاد وادي النيل

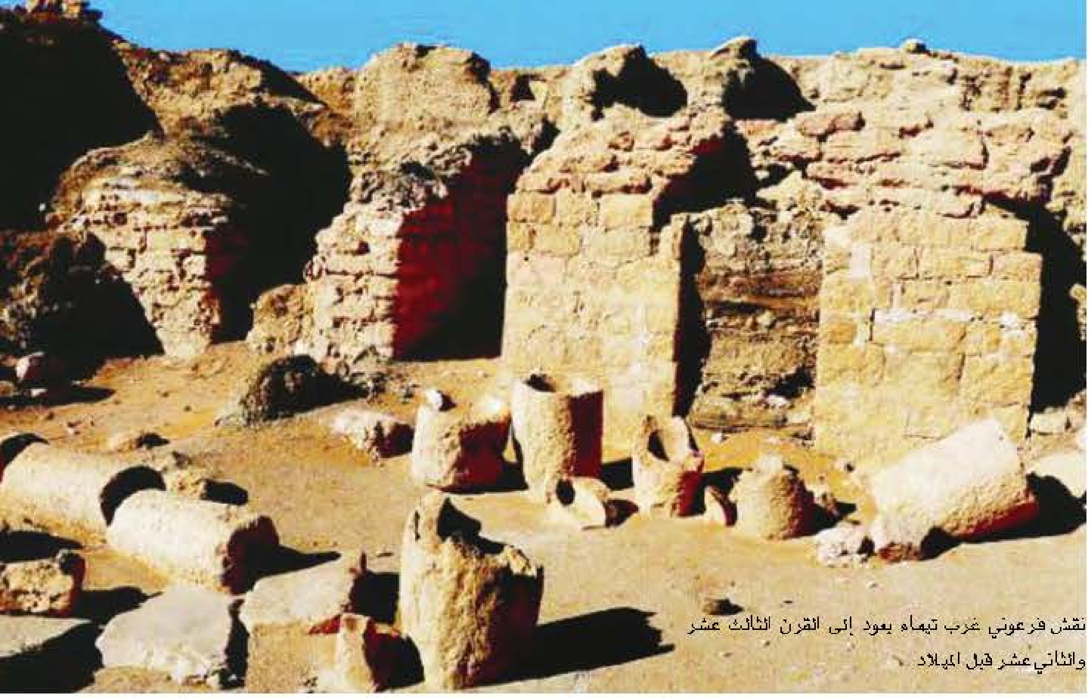
تقع بلاد وادي النيل في أقصى الزاوية الشمالية الشرقية للقارة الأفريقية. ونظرًا لموقعها الجغرافي المميز هذا، إضافة إلى وقوع البحر الأحمر في جهتها الشرقية ووقوع البحر الأبيض المتوسط في شمالها جعلها المحور الأساسي لربط القارات الثلاثة القديمة (آسيا وأفريقيا وأوروبا) فيما بينها وبالتالي هدفًا وملاذًا للهجرات البشرية إليها الطوعية منها والقسرية.

وحسب النصوص التاريخية وكتب الرحالة والمستكشفين فقد زار بلاد النيل عبر العصور الكثير من الفلاسفة والمفكرين والمتاجرين ومن بينهم كانوا الإغريق والرومان. وبعد أن وقفوا مليًا على انجازاتها الثقافية والعمرانية كتبوا عنها العديد من النصوص التاريخية والأدبية. إلا أن أهم ما كتب عنها وكما هو معروف للمؤرخ اليوناني (هيرودتس) والذي قال عنها في إحدى نصوصه "مصر هبة النيل".

أي أن لولا (مياه) نهر النيل لأمست (مصر) شبه صحراء قاحلة الأجزاء وبعيدة كل البعد عن جذب الهجرات البشرية إليها.

3 - هجرات المجاميع البشرية إلى وادي النيل

قبل الولوج في معترك هجرات المجاميع البشرية إلى


نقش فرعوني غرب تيماء يعود إلى القرن الثالث عشر والثاني عشر قبل الميلاد

وخلال العصور الإسلامية الأولى زار واحة تيماء العديد من الجغرافيين والرحالة والكتاب العرب منهم والمسلمين. والدليل على ذلك هو ذكرهم لأحوالها وأحوال أهلها. ووصفها بوفرة مياهها والدليل على ذلك شهرتها بوفرة النخيل فيها. كما ذكر البعض منهم سورها العظيم الذي كان يحيطها من ثلاث جهاتها.

بلاد وادي النيل لابد من الإشارة إلى أن الهجرات البشرية الأولى إلى وادي النيل تمثلت بموجات ما يعرف (بالمصريين القدماء) وموجات الكوشيين. وإن أكبر تينك الموجتين وعلى ما يظهر من خلال الدراسات الميدانية كانت مجاميع (البجا) والذين عرفوا بالحاميين نسبة إلى (حام بن نوح) للدلالة التامة على أنهم خرجوا أيضًا من رحم شبه الجزيرة العربية كما خرجت منها مجاميع الهجرات السامية نسل أخيه (سام بن نوح).

أسس (الحاميون) أول سلالة (أسرة) حاكمة في وادي النيل خلال منتصف الألف الرابع قبل الميلاد في شمال البلاد (مصر السفلى) حيث الدلتا وكثرة المياه وخصوبة الأراض الشاسعة الأطراف. وبعد الدراسات الموقعية تبين أن سكان شمال البلاد آنذاك كانوا أيضًا خليطًا من المجاميع البشرية المهاجرة التي أهمها كانت مجاميع سكان جنوب البحر الأبيض المتوسط.

أما المناطق الجنوبية (مصر العليا) فقد سيطرت عليها المجاميع الحامية أيضًا. وبعد نزاعات طويلة ما بين مصر العليا ومصر السفلى وحد الملك (مينا) بلاد النيل خلال نهاية الألف الرابع قبل الميلاد. وهذه الفترة الزمنية تتزامن مع وصول الموجات البشرية (السامية) الكبيرة القادمة من شبه الجزيرة العربية باتجاه جنوب وادي الرافدين.

ومن الملاحظ وفي ذات السياق أيضًا إن هجرة القبائل (الأمزيقية) التي وصلت إلى وادي النيل وتأسيس السلالة الثالثة والعشرين كانت بسبب المجاعة التي حلت في بلادهم وهذه الحالة هي في واقعها حالة من (حروب الماء) التي من تداعياتها الأكثر ثراء وهو الأكثر بطشًا.

أما هجرات القبائل (السامية) إلى بلاد وادي النيل من شبه الجزيرة العربية فهناك بعض الدلائل والاجتهادات البحثية التي تؤكد ذلك. وعلى سبيل المثال لا الحصر إن هناك نص مدون بالخط الهيلوغريفي محفوظ الآن في متحف مدينة (سانت بطرس) في روسيا ورد فيه أن (نزوح الآموريين) من شبه الجزيرة العربية إلى وادي النيل كان عبر شبه جزيرة سيناء.

أما النص الآخر الذي يذكر دخول الآموريين إلى بلاد وادي النيل من شبه الجزيرة فقد جاء من بين نصوص المؤرخ الروماني (بليني). حيث تذكر إحدى نصوصه إن دخول القبائل العربية إلى وادي النيل عبر البحر الأحمر كان ذلك خلال البدايات الأولى للألف الثالثة قبل الميلاد وانهم عبدوا الإله (حورس) هناك.

4- واحة تيماء

تقع واحة تيماء ذات الأبعاد الجغرافية والأثرية والتاريخية والثقافية في الجهة الشمالية الغربية من شبه الجزيرة العربية. وهي في واقعها المحيطي تمثل واحة متناسقة الأبعاد حيث تمتد من الشرق إلى الغرب بواقع خمسة كيلومترات. ومن الشمال إلى الجنوب بواقع تسعة كيلومترات.

ولابد من الإشارة أن ذكرها في هذا السياق ينبع بالقول.. إن أغلب مناطق شبه الجزيرة العربية قد حلت بها موجات قاسية من الجفاف عبر عصورها الغابرة إلا هذه الواحة الجميلة سلمت من تلك المتغيرات والتداعيات المناخية والجيولوجية واستمرت بعطائها لمن آواها ومر بها عبر العصور الثقافية والتاريخية وإلى يومنا هذا. وإن ديمومتها إلى اليوم يكمن إنها كي تعكس الصورة الحية والنموذج الحقيقي لتلك المناطق قبل أن تجتاحها فلول الجفاف كالربع الخالي والمناطق الأخرى التي ورد ذكرها أعلاه. وللدلالة التاريخية على أهمية وثراء واحة تيماء عبر العصور تذكر إحدى حوليات الملك الآشوري (تجلات بليصر الثالث) والذي حكم الدولة الآشورية خلال النصف الأول من القرن الثامن قبل الميلاد إنه تلقى إبان حكمة الجزية منها.

أما الملك البابلي نبونائيد آخر ملوك بابل فتذكر حولياته إنه (هجر) عاصمته بابل بعد دخوله واحة تيماء مركز عبادة إله القمر (سن) واستقر فيها مدة أحد عشر عامًا. وأن إقامة الملك نبونائيد في ربوع واحة تيماء طيلة تلك المدة الطويلة نتج عنها ضعف ووهن (بابل) مما أدى إلى أفولها والسلالة الكلدية بعد غزوها من قبل الأخمينين في العام (539) قبل الميلاد.

وبعد أفول نجم بابل فقدت وعلى ما يبدو واحة تيماء بعض من أهميتها التجارية حينًا من الدهر. ثم عاودت نشاطها التجاري المتميز لما لها من مقومات جغرافية وطبيعة إبان حكم اليونانين ومن ثم الرومان.

وخلال العصور الإسلامية الأولى زار واحة تيماء العديد من الجغرافيين والرحالة والكتاب العرب منهم والمسلمين. والدليل على ذلك هو ذكرهم لأحوالها وأحوال أهلها. ووصفها بوفرة مياهها والدليل على ذلك شهرتها بوفرة النخيل فيها. كما ذكر البعض منهم سورها العظيم الذي كان يحيطها من ثلاث جهاتها.

أما الدلائل الأثرية فتشير إلى كشف العديد من الآثار المنقولة والغير المنقولة فيها والتي كانت من بينها مسلة حجرية عثر عليها الفرنسيين في العام 1879. ولا زالت محفوظة في متحف اللوفر. ومن أبعاد تلك المسلة كتاباتها الآرامية. كما كشفت فرق التنقيبات والكشوفات الأثرية اللاحقة عن المزيد من الكتابات الآرامية المنقوشة على الألواح الحجرية مما يدل على شيوعها عبر العصور التاريخية المتلاحقة.

ومن مفارقات أهوال الطبيعة وتداعياتها نشهد وبعد مرور حوالي اثنى عشر ألف عام على بدء حلول الجفاف القاسي بكل الأبعاد انقلبت موازين الطبيعة رأسًا على عقب. فإذا بالمناطق عمومًا التي كانت ذات الجذب السكاني المستمر عبر العصور والدهور واحتوت وبكل الأبعاد الموجات البشرية المتدفقة إليها واحدة تلو الأخرى لأكثر من عشرة آلاف عامًا الكثير منها الآن عرضة (لحروب الماء).

وإذا ما استمر الحال على ما عليه ستعمد بعض من هذه الدول القريبة من سواحل البحار والخلجان البحرية على بناء مراكز تحلية الماء. ولكن السؤال كل السؤال هل الناتج المائي مهمًا كانت طاقاته الإنتاجية القصوى سيوقف أو بالأحرى سيسد رمق ملايين الملايين من العطشى، وليروي شرايين مساحات ملايين الملايين الدونمات من الأراضي التي تلهث بحثًا عن الماء والتي كانت يومًا مرتعًا لكائن من كان. أما الدول البعيدة عن تلك المصادر لأي سبب كان فليس لها غير خيار خوض غمار (حروب الماء).

كما لا يستبعد أيضًا وعلى المدى البعيد سيشهد من تبقى من سكان الكرة الأرضية كيف ستجوب المركبات الفضائية العملاقة أغوار الفضاء باحثة عن كوكب فيه ماء. وإن وجد ذلك الكوكب وعاش على سطحه سكان الأرض ستعاد على سطحه وبدون أدنى شك مأساة كوكب الأرض ثانية التي ستبدأ بحروب الماء.....!



التأثير العربي الإسلامي في الحضارة الغربية

الكلمات الإنجليزية المستعارة (المسلوبة أو المسروقة) من أصول عربية



أ.د. مهند الفلوجي

أستاذ الجراحة والمشرف على:

معهد تاريخ الطب والعلوم

عند العرب والمسلمين

(www.ihams.org)

لندن

اللغة هي وسط التواصل والتعبير الثقافي والحضاري للأمم. واللغة العربية هي اللغة الحيّة الأصل لأنها لغة آدم في الجنة كما أنها لغته في الأرض (بعد توبته) وهي كآدم لا أم لها ولا أب تمتد جذورها في لغات العالم أجمع، فمن الإجحاف ظنّ البعض أنها لغة آيلة للزوال أمام اللغة الإنجليزية في الوقت الذي ترتكز المفردات الإنجليزية أصلاً على بُنى تحتية infrastructures عربية الأصل. هذا المقال يُميط اللثام عن التأثير العربي الإسلامي في مفردات الحضارة الغربية. وتعد العربيّة حقًا أغنى لغة، بأكبر مخزون كلمات في العالم. فبينما يحتوي المعجم العربي على 20.302.912 كلمة كما وثّقها (الخليل بن أحمد في كتابه «العين»)؛ فإن عدد الكلمات الإنجليزية الراهنة جميعها تقع بين 400.000–600.000 كلمة في أكبر المعاجم الإنجليزية؛ لذا فالمفردات العربية هي أكثر 25 مرة من اللغة الإنجليزية!!!! وبالمقارنة، فإن أكبر المعاجم الفرنسية يحتوي على 150.000 كلمة فقط؛ وأكبر المعاجم الروسيّة يحتوي على مجرد 130.000 كلمة. ولما كانت اللغة الإنجليزية هي بوتقة انصهار اللغات الأوروبية، لذا فالتأثيرالعربي في الكلمات الإنجليزية يعني بالاستعاضة التأثير العربي في اللغات الأوروبية الغربية جميعها.

ولقد كان هذا ديدننا عند تأليف (معجم الفردوس) الذي كشف النقاب عن 3 آلاف جذر عربي لقرابة 25.000 كلمة إنجليزية، مما يجعل (معجم الفردوس) أول مشروع شامل من نوعه في العالم لتأصيل الكلمات الإنجليزية من اصولها العربية. يقع المعجم في 1600 صفحة في جزأين (كل جزء يحوي 800 صفحة) واستغرق تأليفه قرابة 24 سنة.[1]

أضواء على طرائق الاستعارة اللغوية وتسرّبها من الشرق إلى الغرب.

بالنظر إلى الأصل العربي في المعاجم اللغوية، فإن هناك مجموعتين كبيرتين للكلمات وهي:

1. كلمات مُصنّفة في المعجمات التقليدية

وُثّق الأصل العربي لهذه الكلمات توثيقًا كاملاً في المعجمات الكبيرة، مثل: أكسفورد، شامبرز، ويبستر... وغيرها. هذه المجموعة تحوي قرابة 333 كلمة من دون جدال حول أصولها العربية. لكن هذه المجموعة تمثّل فقط القمة من جبلِ الجليد العائم؛ فالأصول العربية تعتمد كلها على معرفة اللغة العربية للكُتّاب، أو لأعضاء المَجْمَع اللغوي المسؤول عن إصدار ذلك المعجم. وهنا الأصل العربي الموثق يكون معترفًا به اعتياديًا على أنه الأصل الأساس أو الوحيد لهذه الكلمات الإنجليزية، حتى لو كانت الكلمة في رحلة ملتويةٍ عبر طرائق الفرنسية، واللاتينية أو الاغريقية (بمعنى أن العربية هنا هي الأصل

الوحيد).

وخلافًا لحوض البحر المتوسط النصراني (مثل: فرنسا واليونان وإيطاليا) فإن اتصال إنكلترا المباشر بالعالم العربي ضئيل نسبيًا؛ لذا فإنها استعارت كلمات عربية قليلة «من المصدر مباشرة». ولكن أكثر الاستعارة للكلمات كانت ثانوية عن طريق وسيط من الفرنسية أو اللاتينية؛ بمعنى أن هذه الكلمات عندما عبرت إلى الإنجليزية بعد زمن استُوعِبت (أي: احتوتها الإنجليزية) صوتيًا (وأحيانًا إعرابيًا) لا مرةً واحدةً بل مرتين.

فالكلمة الإنجليزية نتيجة لذلك غالبًا ما تكون مشابهةً للأصل العربي شبهًا طفيفًا. فالكلمة (Zenith زينيث) مشتقة من العربية «سمت الرأس»، و(Zero زيرو) من «صفر»، و(كذلك سايفر)، و(alibre كاليبر) من «قالب»، و(carat كرات) من «قيراط»، و(algebra الجيبرا) من «الجبر» (أي: إعادة توحيد الكسور في حل المعادلات). والإسهام المختبري التقني العربي المهم كان «الإنبيق» (أي مقْطَر) والـ (Alembic أليمبيك)، والخيميائي (كيميائي الكيمياء القديمة) وقام بها علماء العرب المسلمون بتقطير «الغول» (alcohol الكحول). فضلاً عن أدوات أخرى أيضًا مشتقة من كلمات عربية «جرة» (jar جار)، و«غرّاف» (carafe كراف).

أحيانًا ينطق الإنجليز والأوروبيون الأسماء العربية الأصيلة بالتواء شديد لدرجة لا يمكن معها تمييز الكلمة الأصلية من لفظهم، فمثلاً: يلفظون «القاهرة» (Cairo كايرو)، و«دمشق» (Damascus داماسكوس)، و«دجلة» (Tigris تايجريس)، و«فرات» (Euphrates يوفراتيس)، و«دهلي» (Delhi دلهي) (ومن مدينة دهلي جاء الشيخ شاه ولي الله الدهلوي)، و«مومبي» (Bombay بومبي). ثم إنهم يلوون أسماء الأعلام فمثلاً: «يعقوب» ينطقونه (James جيمس، أو Santiago سانت ياجو، أو Jacobجاكوب، أو shamus شايموس)، و«يوسف» يصبح (Joseph جوزيف أو Jose خوزيه)، والملك «قلاوون» ينطقونه (Kavalun. كافالون).

زودتنا الاتصالات التجارية بالعالم الإسلامي بـ «زعفران» (saffron سافرون) الذي يُتبِّل ويلوّن مطبخ أوروبا على البحر المتوسط (وأيضًا يُستعمل صبغة)، و«نارنج» (orange أورانج) الذي يولّد لنا عصير الإفطار، والأوراق الخضراء «إسفيناخ» (spinach سبيناج)؛ و«الخرشوف» (artichoke أرتيشوك).

وكما يحوّر الأوروبيون الكلمات العربية، فكذلك العرب يحوّرون الأسماء الأوروبية. ففي فتح الأندلس (شبه الجزيرة الأيبيرية)، انتصر المسلمون الأمويون بقيادة طارق بن زياد انتصارًا ساحقًا على الإسبان القوط، في معركة وادي لكه (قرب نهر لكه) في رمضان عام 92هـ–711م، وقتلوا الملك "رودريغو (Rodrigo Roderick) "ملك الدولة القوطية الأيبيرية، الذي يعرفه العرب ومؤرخو التاريخ الإسلامي باسم "لذريق". وكان العرب في عهد صلاح الدين الأيوبي يسمّون الأمير الصليبيّ "رينو" (أو رينالد دي شاتيون Renaud de' Châtillon' or Raynald of Châtillon – حاكم الكرك والشوبك) باسم البرنس "أرناط". و"أرناط" هذا هو الذي هاجم قافلة الحجيج، وهم في طريقهم من القاهرة إلى مكة المكرمة، فقام بقتل حُجّاج بيت الله، وسبّ النبيّ محمدًا عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، ونقض الهدنة القائمة بين صلاح الدين والصليبيين، فحلفَ صلاح الدين ليقتلنه بيده. وبعد انتصار المسلمين الساحق في معركة حطين، مستهل جمادى الأولى عام 583هـ–1187م، ظفر صلاحُ الدين بـ "أرناط" أسيراً، فعرَضَ عليه الإسلامَ فرفض، فقتله بالسيف بيده، وفاءً لنذره.

جلب الصليبيون مع التجار لأوروبا الأفكار العربية للراحة، ولا سيّما «مطرح» (mattress ماتريس)، وعلى دثاره يضطجع المرء براحة، وأحيانًا المِخَدّات تُكدَّس في «القبة» (alcove ألكوف)، و«صُفّة» (sofa سوفا)، و«ديوان» (divan bed فراش ديفان).

كذلك جاءت من الصليبيين «أمير البحر» أو «أمير الماء» أو «أميرال» (admiral أدميرال)؛ أي: القائد الأعلى. ثم إن العرب قد جهّزوا أسماء جميع النجوم في علم الفلك مثل آخر النهر Achernar، والدبران Aldebaran ، والغول (رأس الغول) Algol ، والطائر (النسر الطائر) Altair، وبيت الجوزاء Betelguese ، ورِجْل (رِجْل الجبار أو رجل الجوزاء اليسرى) Rigel ، وفم الحوت. Fomalhaut

وهنا يستحضر المرءُ ما قاله بنو إسرائيل لأبيهم إسرائيل الله (يعقوب «جاكوب»): ﴿هَٰذِهِۦ بِضَٰعَتُنَا رُدَّتۡ إِلَيۡنَاۖ﴾ يوسف: 65.

واستخلاص هذه الكلمات الإنجليزية ذوات الأصول العربية من مختلف المعجمات، ومقارنتها (بالنص) وتجميعها في هذا الكتاب، هو بذاته عملٌ شاقٌ لأي باحث يقوم به.

2. الكلمات غير المصنَّفة في المعجمات التقليدية

لكن الأصل العربي يوجد أيضًا فيما بين العديد من الكلمات الأخرى، فمثلاً:

• الكلمات المصطلح عليها «الكلمات اللقيطة bastard words » غير معروفة الأبوة unknown parenthood أو «الأصل غير المعيّن uncertain etymology »؛ لكنها غير معروفة لكاتبي المعجم ذوي المعرفة المحدودة باللغة العربية مع الدراسة المقارنة لغويًا بين الإنجليزية والعربية، مثلاً: (gadget كاجيت) «أداة»، و(tail تيل) «ذيل».

• الكلمات ذوات الأصول المتعددة أو ذوات الاشتقاقات المتنوّعة multifarious etymologies. إن الأصل العربي لهذه الكلمات عندما يقارن بالأصول الأخرى، سيُظهر أنه من أكثر هذه الأصول ارتباطًا طبيعيًا ولغويًا، مثلاً (elite إيليت) «علية»، و(wise وايز) «واعظ».

• دخلت بعض الكلمات إلى العربية من لغات أخرى، ولا سيّما الإغريقية؛ ومن ثَمّ تبنّاها العرب adopted by Arabs وحفظها كتّابُ المسلمين المُقدَّس (القرآن المنزل بالعربية) أو تحدَّث بها نبي الإسلام العربي نحو 623 م، وكلاهما يصنعان مصدرَي اللغة العربية الأكثر توثيقًا. وهذه الكلمات شاعت وتوثّقت في المعجمات العربية الأولى منذ ذلك الحين، وحفظت عبر الـ 1400 سنة، حتى التاريخ الحاضر (قبل تطور اللغة الإنجليزية الحديث) مثلاً: درهم dirham (بالإغريقية دراخما أو درام)، ودينار dinar، denar (من اللاتينية denarius ديناريوس)، وستريت street (بالعربية صراط وباللاتينية ستراتا strata).

• كلمات أو أجزاء كلمات في الكلمات المركّبة مثلاً: gynaeco-logy جاينيكولوجي (حرفيًا: لغة القين؛ أي: علم النسائية)، di-chotomy دايكوتومي (حرفيًا: ثنائي القضْم؛ أي: افتراق ثنائي)، astro-logy أسترولوجي (حرفيًا: لغة عشتار؛ أي: علم النجوم والتنجيم)، astro-nomy أسترونومي (علم الفلك)، وهنا أصل كل جزء من الكلمة يخضع إلى دراسة مستقلة عن الجزء الثاني لتكوين المعنى المركب.

• كلمات بالنظر إلى معناها الأصلي، بغضّ النظر عن المعنى المتداول عصريًا؛ فالمعنى الأصلي قد يكون مختلفًا عندما يفحص المرء الكلمة وأصل اشتقاقها؛ لذا نكرّر هنا أن المعنى الأصلي Original meaning (وليس المتداول عصريًا) هو الذي أُخذ به في التأصيل العربي في هذا المعجم، فمثلاً: rogue روغ (بالعربية: مُحتال، من راغ يراوغ). وأقرباء هذه الكلمة أعطتنا: interrogate إنتروغيت (مراوغة بينية – مقابلة)، arrogant أروغانت (بالعربية: غرير؛ مغرور)، وrerogative بريروغاتيف (مراوغة أولية – حق المساءلة).

• كثيرٌ من الكلمات قد تكون مجموعة، وعلى الرغم من اختلاف معانيها، إلا أنها جميعًا جاءت من أصل واحد One Origin ، فمثلاً:

(general جينيرال)، (gene جين)،(gonadsجونادز)، (gonorrhoea جونوريا)، هي كلمات ذوات معان مختلفة، إلا أنها اشتُقّت من أصل واحد: genus جينوس (بالعربية جنس). كذلك كلمات مثل (aster أستر)، (asterisk أستريسك)، (astrology أسترولوجي)، (astronomy أسترونومي)، (disaster ديز آستر)، (Easter إيستر)، (sterling إسترلنج) هي كلها كلمات من أصل الكلمة: star ستار (بالعربية عشتار Ishtar ؛ أي: نجمة). كذلك كلمة (ماجيستريال)، (ماستر/ميسترِيس) هي أسرة واحدة تنتمي إلى الكلمة الأصل: ماستر (بالعربية مسيطر).

• كلمات الجَلْفَطة اللاتينية (كالك أو كوك Latin calque (calk)) words) أو الترجمة المستعارة من الأسماء العربية، فمثلاً:

pia mater بيا ماتر؛ أي: الأم الحنون، هي الصيغة اللاتينية لترجمة القرون الوسطى للاسم العربي، أم رقيقة (أو أم حنون) أي: الأم حميمة الالتصاق (لغلاف الدماغ الرقيق اللاصق)؛ كذلك الكلمات piano بيانو، sinus ساينوس (الجيب)، wisdom tooth ويزدوم توث (سن العقل أو الرشد) هي جلفطة إنجليزية مستعارة من الكلمات العربية عَبْرَ اللاتينية.

• كلمات اكتشفت، ووُثّقت، وأُشير إليها في عدة كتب (غير المعجمات) مثل كتب تاريخ تطور اللغة والعلم، تأثير الإسلام على أوروبا القرون الوسطى، وكتب على أصل المصطلحات الطبية:

* والت تايلورWalt Taylor عام 1933، حاول أن يستكشف هذه الكلمات في كُتَيِّب متواضع صغير سمّاه: "Etymological List of Arabic Words in English".

* مونتغمري واط Montgomery Watt ، أيضًا حاول تقييد الكلمات الإنجليزية المشتقة من العربية في ملحق كتابه المعنون: «تأثير الإسلام على أوروبا القرون الوسطى» "The Influence of Islam on Medieval Europe" 1972 أعيد طبعه 1987؛ ثم إنه أشار إلى مصدر شامل آخر لمؤلفه

كارل لوكوتش الألماني «إيتمولوجيش» ورتربوش يوربياشن ورتر أورينتاليشن أورسبورنجس». ,Karl Lokotsch "Etymologisches Worterbuch der europaischen Worter orientalischen Ursprungs" (Heidelberg, 1927.

* هنري سكينر (1961) H Skinner، اكتشف الأصل العربي للعديد من المصطلحات الطبية في كتابه الممتاز «أصل المصطلحات الطبية. "The Origin of Medical Terms".

* هوبسون – جوبسون، المعجم الإنجلوهندي. لمؤلفه هنري يول وأبيورنيل

Hobson – Jobson The Anglo-Indian Dictionary. By Henry Yule and A. C. Burnell.. طبع أولاً العام 1886، وأعيد طبعه العام 1996. مرجع وردز ورث (طبعات وردزورث Wordsworth).

* عبقرية الحضارة العربية – مصدر النهضة The Genius of Arab Civilization - Source of Renaissance (المحرر جون هايز John R Hayes) فايدون – أكسفورد 1976، يحوي فصلاً رائعًا بعنوان: «الحرف والتجارة Trade and Commerce » لـ رجائي الملاخ، ودورثيا الملاخ، Ragaei El Mallakh and Dorothea El Mallakh يحتوي على العديد من الكلمات الإنجليزية ذوات الأصول العربية في التجارة والصناعات العديدة، وقد أفدت منه.

*(بالعربية) «مغامرات لغوية – ملكة اللُّغات» للدكتور عبد الحق فاضل، المطبوع بدار العلم للملايين. بيروت (غير مؤرخ لكنه رُبما نُشر قبيل 1968). هذا الكتاب هو بداية ممتازة على الطريق الصحيح؛ ولكنّ الكلمات المكتشفة محدودة والكتاب قد كُتب خاصة للقراء العرب.

* (بالعربية) «عشرة آلاف كلمة إنجليزية من أصل عربي» للدكتور سليمان أبو غوش، المطبوع العام 1977 في الكويت. استخدم أبو غوش طرائق الحذف والقلب والإبدال والإضافة، وبهذا قام بليّ عُنق الكثير من الكلمات الإنجليزية لاستخراج عدد كبير من الكلمات العربية، ومع هذا فقد فاته عددٌ من الكلمات عربية الأصل الواضحة جدًا أو الموثّقة لتسجيلها في كتابه. أيضًا هذا الكتاب كتب خاصة للقراء العرب.

* حبيب سلّوم وجيمس بيتر Habeeb Salloum and James Peters ، جدولا عام 1996 الكثير من الكلمات الإنجليزية من الأصل العربي في كتابهم: «الإسهامات العربية لمفردات الكلمات الإنجليزية». "Arabic Contributions to the English Vocabulary" لكن المفردات الإنجليزية من الأصل العربي محدودة جدًّا في هذا الكتاب.

* كتب الدكتور علي فهمي خشيم في 1986 كتابًا نفيسًا جدًّا بعنوان: «رحلة الكلمات»، وكتب أيضًا في 2002، كتابًا بعنوان: «هؤلاء الأباطرة وألقابهم العربية ودراسات أخرى»، والكتابان مخصصان للقرّاء العرب فقط.

* (بالعربية) قدّم الدكتور نبيل الجنابي مسلسلاً تلفازيًا بعنوان: «الجذور العربية للغة الإنجليزية» في بدايات 2000، ولكن، ويا للأسف، دون كتاب مُصاحب للرجوع إليه.

ومع ذلك فهؤلاء الكُتّاب (باستثناء الخمسة الأخيرين) هم مستشرقون أو غربيون اكتشفوا الكلمات الإنجليزية ذوات الأصول العربية، على الرغم من أنهم يتواصلون بالعربية بوصفها لغةً ثانية؟!؟!

• ولكن الأصل يمكن اكتشافه عن طريق مؤلف مهنيّ يتكلم الإنجلو عربي ثنائي اللغة (ولكن لسانه الأم عربي)؛ لأنه يستطيع اكتشاف هذه الكلمات بسهولة، على الرغم من التحريف الإنجليزي. وعند تأليفي لمعجم (الفردوس) وعَبْرَ سنوات عديدة قد اكتشف عدة كلمات إنجليزية من الأصل العربي. وهذه الكلمات ثُمِّنت كالنفائس؛ وكل واحدة بُحثت بعناية، ضُبطت وكُرِّر ضبطها دون تحيز قبل إدخالها النهائي في معجم الفردوس. وهذا الأصل العربي قد قُيِّد مع الاعتراف بجذور التأصيل الأخرى، ولا سيّما في الكلمات ذوات الأصل المتنوع المتعدد multifarious etymologies.

الكلمات المحُرَّفة المستعملة في الإنجليزية قد تُقابل أحيانًا كلمات عربية مختلفة تستعمل مع المعنى نفسه، أو تُقابل واحدًا من عدة معانٍ مختلفة لكلمة عربية واحدة؛ بسبب أن اللغة العربية هي مخزون هائل جدًّا وكبير من الألفاظ البديلة أكبر من مخزون أية لغة معروفة أخرى.

ولكم دُهشت بالتشابه اللغوي الأنجلو عربي؛ لذا في أثناء 20 سنة تقريبًا أو يزيد من بحثي المتواصل في تاريخ طب القرون الوسطى حداني إلى بحث أصول الكلمات. فلقد تمكّنت من تجميع مخزون معلوماتي هائل يحوي آلاف الكلمات الإنجليزية ذوات الأصول العربية من حيث النطق صوتيًا، ومن حيث المعنى المتشابه الواحد، ومن حيث التركيب الموروفولوجي للكلمة وحروفها، ومن حيث الإعراب واستخدام الكلمات في جُمل صحيحة.

تعقب الدليل للكلمات الإنجليزية ذوات الأصول العربية:

البحث عن الكلمات الإنجليزية ذوات الاشتقاق عربي الأصول، ليس دومًا بالعمل اليسير. لمثل هذا البحث فلا بد من عامل صحيح مناسب (الكاتب) Proper Worker (Writer))، وعمل صحيح بطرائق البحث المنهجية Proper Work (Methodology)، وأدوات مناسبة للبحث، Proper work-Tools (Sources for such work)

أ. العامل الصحيح المناسب (الكاتب):

لا بد للباحث في مشروع كهذا أن يكون:

• مؤلفًا أو كاتباً ثنائي اللغة، مع تحكّم وسلاسة في اللغتين: (الإنجليزية والعربية) (فهماً وقراءةً وكتابةً ونحوًا، وتذوّقًا للقصص الأدبية والأشعار). ويجب عليه أن يدرك معاني الكلمات العربية المُعبر عنها في القرآن الكريم، وفي أقوال النبي محمد صلى الله عليه وسلم (الأحاديث النبوية)؛ لكونها الأعمدة الأساسية للغة العربية.

• من الأفضل أن يكون أيضًا مهنيًا مفكرًا ضليعًا بمناحي الحياة المختلفة. والطبيب قد يمتاز بأفضليته بوصفه كاتبًا حتى يستطيع فهم المصطلحات الطبية والصيدلانية مع مُصطلحات الغذاء الوصفية على وجه الخصوص، بالإضافة إلى معلوماته اللغوية بوجه عام.

• قارئًا عامًا مُطّلعاً مع معرفة عميقة بالتاريخ الإسلامي، وتاريخ القرون الوسطى، إضافة إلى معرفة عامة جيدة في أصل المصطلحات الطبية وأصول الكلمات الإنجليزية.

• رحّالة جيداً للعالم؛ لأن الترحال الكثير إلى البلاد يصنع أحيانًا دراسة ميدانية، ويقوي ملكة الكاتب اللغوية المفيدة جدًّا في صيد الكلمات ذوات الأصل العربي ويوسعها.

ب. العمل الصحيح بالمواصفات المنهجية:

الدليل المعتمد عليه في الكشف اللغوي عن أصل الكلمات العربي يمكن أن يشمل:

• المواصفات الموضوعية الأربع The 4 objective criteria (عند فحص الكلمات الدقيق):

1. الدراسة الصوتية (Phonetics فونَتيك): صوت تلفظ الكلمة.

2. دراسة المعنى (Semantics سيمانتِك): معنى الكلمة.

3. دراسة الشكل (Morphology مورفولوجي): تركيب حروف الكلمة.

4. الإعراب (Syntax سينتاكس): الاستعمال الصحيح للكلمة في جملة صحيحة نحويًا.

• تاريخ اللغة، وتطوّر العلوم، ومعرفة أصول المصطلحات الطبية، والجغرافيا والترحال، كلها تسهم في معرفة الأصل الحقيقي للكلمة، وتؤدي عملاً خطرًا في فاعلية هذا البحث اللغوي. الكلمات اللقيطة غير المعروفة الأبوة، والكلمات ذوات الأصول المتنوعة المُشَعَّبة تمثل حقلاً خصبًا للبحث.

ج. أدوات العمل المناسبة (المصادر الصحيحة):

• بعد التوثق من التشابه اللغوي صوتًا، ومعنًى، وشكلاً (تركيب حروف الكلمة) وإعرابًا، ومن بعد التوثق من الخلفية التاريخية (إن كانت موجودة)، فإن الأصل العربي يتعزّز، إذا استُعملت هذه الكلمة في القرآن أو في الأحاديث (أقوال النبي محمد) ، اللذين يمثلان أهم المصادر الموثوقة (نحو 623م)، وأقصى مراجع الإبداع اللغوي في العربية؛ لأنهما الوسط الحافظ للغة العربية عبر الـ 14 قرنًا الماضية، والمستعملة في شكلها المعاصر.

• وذلك الأصل العربي للاشتقاق يمكن توكيده أيضًا، إذا ظهرت الكلمة في أقدم المعجمات العربية وأكثرها اعتمادًا وهما (لسان العرب لابن منظور المكتوب قبيل 1300 ميلادي) ، و(القاموس المحيط للفيروز آبادي المكتوب قبيل 1400 ميلادي). هذان المعجمان يمثلان أهم الوثائق المعتمدة للكلمات العربية المستعملة، عندما كانت العربية هي (لغة التداول) للعصور الوسطى وفي أنحاء العالم الإسلامي.

• الدراسة الدقيقة للكلمات التي جمّعها وبمشقّة المستشرقون والغربيون.

المراجع:

1 – أنظر الروابط:

https://www.youtube.com/watch?v=sVS8WD8gA5o
https://www.youtube.com/watch?v=EsknIRtmSxQ

https://www.youtube.com/watch?v=wkgqaEr-fQE

2 – توطئة الجزء الثاني (معجم الفردوس: قاموس الكلمات الإنجليزية ذوات الأصول العربية)

للبروفيسور أ. د. مُهنّد عبد الرزّاق الفلوجيّ (أستاذٌ في علوم الجراحة ودكتوراه في فلسفة الطبّ). مكتبة العبيكان 2012.

ظلالُ القناديل



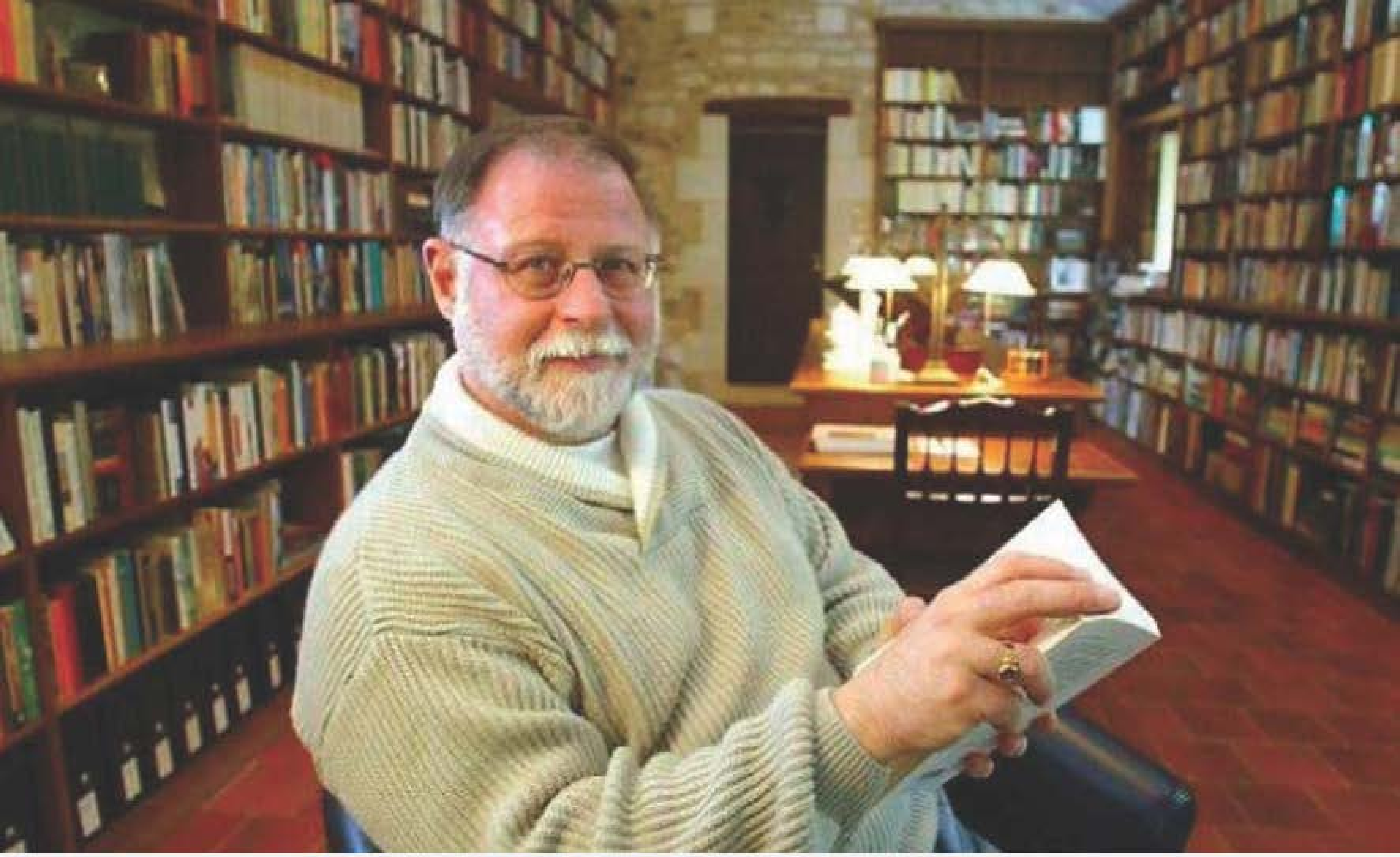
محمد أحمد المسملي

جازان - السعودية

لأنّي مَللتُ قراءةَ جِلْدي
وطينَ ائتلافي
ولونَ الوُجُومِ المُعَفَّرِ بالوسوساتِ
وعُقْمَ الضِّفافْ
تَسَلَّلْتُ من آخرِ الشُّرُفاتِ وفاءً
حَمَلْتُ معي ما تَبَقّى
من الضوءِ والملحِ
سافرتُ
جُمجمتي الرَّحلُ
والرُّكْبُ هَجْسُ القوافي
إلى أنْ أقَمْتُ بِكُنْهِ السماءِ
وكُنْهِ المَجَرّاتِ وحدي
بعيدًا هنالكَ أصنعُ بالشِّعرِ
والحُلْمِ خبزَ المنافي
وأعزفُ نايَ
الطقوسِ الحَفيَّةِ
أذكرُ بعضَ الوجوهِ
وأُنْكِرُ بعضَ الوجوهِ
لعلَّ صفيًّا سواهم جميعًا
يُوافي
وإنّي بخيرٍ
يُفَسِّرُني الماءُ
للعازفينَ وللنّازفينَ
إذا ما تعافوا من الصمتِ
بعد فوات الكلام
ومادَتْ بهِمْ أرضُ أحلامهم
ثُمَّ شاؤوا الوجودَ الذي
شَفَّهُ للغوايات
طُهْرُ اقترافي

كثيرونَ هُمْ مَنْ أرادُوا
اللَّحاقَ بصوتي المُتَوَّجِ بالليلِ
والأنْجُمِ المُسْتَثيرَةِ
للعابرينَ على جمرِ أسمائهِمْ
يُشْبِهُونَ اخْتلافي
نعم
لستُ أولَ من طارَحَ
الغيمُ ناياتِه
إنَّما لم يُكاشَفْ سوايَ
بما فوقَ إرهافِهِ
مُحْتَفٍ باكْتشافي
فماذا يخافُ الهروبُ الشَّفيفُ
وقد رافَقَتْهُ الفراشاتُ
والسوسناتُ
إلى كَوْنِهِ البِكْرِ
مُؤْتَمَّةً بادِّكارِ العَفافْ
حَمِيٌّ البياضِ أنا
ما لَفَظْتُ الطفولةَ يومًا
ولا حدتُ عن سِفْرِ أُمّي
فَمُنْذُ انْبلاجِ البداياتِ
عن سُمْرَةِ النَّبْضِ
والعمرُ يَغْذُو البراءَةَ
حتّى بَلَغْتُ انْتصافي
وما زِلْتُ أُولَدُ من كُلِّ عَصْفٍ
خلاصًا حميدًا
وتَتْلو ظلالُ القناديلِ فتحي
على مَسْمَعِ القاعدينَ
خِلافي





ألبرتو مانغويل

والكتابة عن الكتاب والمكتبة

ألبرتو مانغويل ظاهرة فريدة في كل التاريخ الأدبي. فلم يكرس أحد قبله كل حياته للقراءة، والقراءة فقط، بل إنه «مبتلى» بالقراءة مثلما يبتلى المجانين بحوار وهمي يتردد صداه في مكان ما في أذهانهم». لم يدع يوما، أو «يعتدي»، كما يفعل المئات يوميا، على فن آخر.. لا شعرا ولا سردا. إنه كما يبدو لا يحقق نفسه إلا عبر القراءة. وهو يشاركنا في قراءاته المتنوعة النادرة، من أرسطو حتى غوغل، حتى يتورط القراء أيضا بحوار مشابه، يستفزهم بصمت من خلال الكلمات التي على الصفحة. في الغالب لا يدون القارئ ردود أفعاله، لكن أحيانا تنتاب قارئ ما رغبة بإمساك القلم والتواصل مع هذا الحوار بكتابة الهوامش على النص. هذا التعليق، هذه الهوامش، هذه الكتابة الظل التي ترافق أحيانا كتبنا الأثيرة توسع من النص وتنقله إلى زمن آخر، وتجعل من القراءة تجربة مختلفة وتضفي واقعية على الأوهام التي يرويها لنا الكتاب، ويريدنا نحن قراءه أن نعيشها.

وإذا كانت إليزابيث درو أرادت أن تعلمنا من قبل كيف نقرأ الشعر من أجل أن نفهمه، فإن مانغويل لا يريد أن يعلمنا كيف نقرأ السرد. إنه عاشق متصوف فحسب ينقل تجربة عشقه للكتب التي سلبت عقله. مكتبة بابل كاملة في ذهن هذا الرجل. إنه مثل ذلك الأمير الفارسي الذي يحدثنا عنه في «يوميات القراءة» والذي كان يصطحب مكتبته الضخمة على ظهر قافلة من الجمال مصنّفة بحسب الأحرف الأبجدية.

ألبرتو مانغويل الكاتب الموسوعي الذي يوصف بأنه "الرجل – المكتبة" أو "دون جوان الكتب"، وغير ذلك من ألقاب تبين عن مدى عشقه للكتب والقراءة، لدرجة أنه يعيش بين أكثر من أربعين ألف مجلد تحتويها مكتبته، أما إبداعاته فقد فاضت لتملأ 50 كتابًا منها خمس روايات وعدد من الكتب النقدية إضافة إلى كتب أخرى أرسى من خلالها قواعد ما يمكن تسميته "علم القراءة"، عبر ثلاثيته "يوميات القراءة، فنّ القراءة، تاريخ القراءة"، وعبر كتب أخرى مثل "المكتبة في الليل"، "مدينة الكلمات"، حيث تناول الكتب ومؤلفيها تناولاً غير تقليدي، علق هو عليه في أحد الحوارات بقوله "لم أكن على دراية بأنه كان نوعًا جديدًا؛ إن تعريفات النوع الأدبي تتعلق بقيود لا أقبلها، وكل كاتب يمزج بين ما نتفق أو نختلف على تسميته النوع.

لقد مزج براونتج القصائد مع المونولوج المسرحي، وجمع ابن بطوطة بين قصص الرحلات والسير الذاتية، وكتب بورخيس القصص الخيالية التي بدت مثل دراسات، كما أن أبو العلاء المعري نسج الكتابة اللاهوتية في الكوميديا الشعرية. ولأن القراءة بالنسبة لي هي الوسيلة الطبيعية لتجربة العالم، فإن تعليقاتي على ما أقرأ هي نوع من أنواع السير الذاتية والنقد والأبحاث التاريخية، وفي بعض الأحيان مقتطفات من قصص مختلفة".

وهو في الوقت نفسه يؤكد على أن طريقته في القراءة والتعامل مع الكتب تخصه وحده، هو فقط يثير فضول القارئ، ويترك له المجال "ليجني شيئًا مختلفًا من كل كتاب، شيئًا شخصيًا بشكل بحت. سأبدو سفيهًا في حال أخبرت القرّاء بما يجب أن يخرجوا به من الكتاب. لقد قرأ دانتي لفيرجيل وألهم ليغدو شاعرًا، وبالمثل فقد قرأ قاتل جون لينون رواية (الحارس في حقل الشوفان) التي أوحت له بفكرة القتل".

ألبرتو مانغويل سار على الدرب نفسه في كتابه "الفضول" الصادر قبل عامين عن دار "أكت سود" الفرنسية، والذي أتاحته مؤخرًا دار الساقي للقارئ العربي عبر ترجمة للكاتب السوري إبراهيم قعدوني، فعبر سبعة عشر فصلاً بدأ كل منها بسؤال خَصصه لأحد الكتاب، أو المفكرين، أو الفنانين، ممّن ابتكروا طرقًا جديدة في طرح سؤال "لماذا؟"، السؤال الذي يُعَد مرآةً عاكسة للفضول البشري الذي ظلَّ عبر العصور دافعًا من دوافع الإنسان للمعرفة والاكتشاف، وتأتي الإجابات عبر 415 صفحة لتروي فضول الكاتب نفسه، فهو القائل «يمكنني القول بأن الفضول أو حب الاستطلاع خاصّتي هو مُلهمي. دائمًا ما أندهش من كَم الأشياء التي لا أعرفها والتي تبدو مساحةً لا متناهية تمتد خلف كل باب أعمد إلى فتحه.

بالكاد أشعر بالتأكيد حيال أيّ شيء وبمجرد أن أعلم بشيء ما فهناك شيءٌ آخر ينشب في نفسي رغبةً بالتساؤل بشأنه. عندما كنتُ طفلاً لم أكن أطيق أن يُقال لي أفعل هذا أو لا تفعل ذاك، دون أن أتساءل فورًا لماذا؟ ماذا سيحدث في حال فعلت أو لم أفعل؟ وأستمر في طرح مثل هذه الأسئلة».

ولا يكف الكاتب الأرجنتيني الأصل عن إبهار محبيه بغزارة معلوماته وسعة أفقه وتبحره في القراءة وسير الكتاب، ففي كتابه "الفضول" يستطلع مانغويل، المقيم حاليًا في فرنسا، تاريخ الفضول البشري منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا في قالب ثريّ يجمع موسوعية المحتوى ببراعة الأسلوب القصصي الآسر، مُتّخذًا من قصيدة "الكوميديا الإلهية" لدانتي مَركبًا يسافر فيه إلى أقاصي الحكاية البشرية مع الفضول والعلم واللغة والأدب.

يقول مانغويل عن كتابه "الفضول": "آمل أن يكون أكثر تركيزًا وأقل تشتيتًا من كتبي الأخرى. أتمنى أن يبرز بشكل أوضح من كتبي السابقة العلاقة التي أؤمن بوجودها بين القراءة والمعيشة، وبين الأدب والعالم الذي نسميه حقيقيًا".

فتلك العلاقة تنشأ مبكرًا، ربما بعد الثرثرات والهمهمات الطفولية، وبمجرد أن نستطيع أن نعبّر بجُمل مفهومة، فإننا نبدأ في سؤال لماذا؟ ثم لا نتوقف أبدًا، ولكننا بعد فترة وجيزة من طرح هذا السؤال الحيويّ، نكتشف أنّ فضولنا نادرًا ما يُقابَل بإجابات شافية أو ذات معنى، إلا أننا لا نكف عن الفضول، بل تزيد الرغبة في طرح المزيد من الأسئلة لما في التحدث مع الآخرين من متعة، كالتي يشعر بها أيُّ مُحقق، فالتأكيدات تميل إلى التقييد، والأسئلة مأزق، والفضول هو وسيلة لإعلان انتمائنا للجنس البشريّ.

ميشيل دي مونتين الشهير في كتابه المقالات: "ماذا أعرف؟" إنّ مصدر هذا السؤال هو مقولة سقراط الشهيرة "أعرف نفسك". ولكن لدى مونتين، ليست تأكيدًا وجوديًا للحاجة إلى معرفة "من نحن"، وإنما هي حالة مستمرة من التساؤل عن المناطق التي تنطلق من خلالها أذهاننا والمنطقة المجهولة التالية.

يضيف مانغويل "وضع مونتين لي خريطة فضولي التي امتدت إلى أزمنة مختلفة وأماكن كثيرة. يعترف بقوله الكتب مفيدة بالنسبة لي، تَعْليمات أقل وتعليم أكثر، وهذا هي حالتي تمامًا ... عند تأمل عادات القراءة لدى مونتين أجد أنه من الممكن الإجابة عن سؤال ماذا أعرف؟ باتباع طريقة مونتين نفسها، وهي اقتباس الأفكار من مكتبته فقد قارَن نفسه كقارئ، مع نحلة تجمع اللقاح لصنع العسل.

ويتفق مونتين مع الرأي القائل: إننا نتخيل من أجل الوجود، وإننا فضوليون من أجل إشباع رغباتنا وخيالنا. فالخيال، كنشاط إبداعي أساسيّ، لا يتطور من خلال النجاحات الروتينية والتفكير البسيط الذي لا يؤدي إلى شيء جديد، بل يتطور بالممارسة، من خلال المحاولة والخطأ وإعادة المحاولات مرارًا وتكرارًا. إنّ تاريخ الفن والأدب، والفلسفة والعلوم هو محصلة لتلك الإخفاقات النيرة.

يرى مانغويل أن ثمة تجارب مشتركة في حياة معظم القراء هي الاكتشاف، فقد يفتح كتاب واحد مجالاً لاستكشاف الذات والعالم، هذا الكتاب قد يكون منبعًا متدفقًا ولكنه في الوقت نفسه يجعل العقل يركز على أصغر التفاصيل بطريقة حميمة وفريدة.

يقول: "هذا الكتاب الفريد يتغير مرات عديدة وعلى مدى حياتي، من مقالات مونتين، وأليس في بلاد العجائب، إلى قصص بورخيس، ودون كيشوت، وألف ليلة وليلة، والجبل السحري. أما الآن، وأنا أقترب من السبعين، فأرى أن الكوميديا لدانتي هو كتابي المفضل الذي يجمع بين طياته كل ما سبق".

لذا يخصص له فصلاً مستقلاً، يفتتحه بالسؤال الصعب "ماذا بعد؟" وهو يرى أن الكوميديا ليست تمرينًا في الموت بقدر ما هي تمرين للذاكرة، «فلكي يعرف ما الذي ينتظره نرى دانتي البشري الفاني، يسأل أسئلة أولئك الذين خضعوا لتجربة الفناء، ذلك ما يدفع إليه الفضول».

وقد قرأ مانغويل الكوميديا قبل أنّ يبلغ الستين بقليل، ومن القراءة الأولى أصبحت بالنسبة له «كتابًا شخصيًّا، بل إنه كتاب ممتد الأفق، وفي وصف هذا الكتاب بأنه ممتد الأفق هو نوع من التعبير عن رهبة هذا العمل الأسطوري: عمقه، واتساعه، وبنائه المعقد».

ويستعرض تشبيهات الشعراء للكوميديا فجيوفاني بوكاتشيو شبهه بالطاووس الذي يغطيه ريش قزحي بألوان متدرجة لا تُحصى. وقارنه بورخيس بتفاصيل النقش اللامتناهية، لكن لم تفلح أيٌّ من هذه التشبيهات في أنّ تعبّر بصدق عن الكمال، والعمق، والامتداد والموسيقى والصور المتلونة، والإبداع اللا نهائي، والبناء المتوازن. وكما أشارت الشاعرة الروسية أولجا سادكوفا أنّ قصيدة دانتي "فن يولّد فنًّا" و"فكرة تولّد فكرة" ولكن الأهم من ذلك، أن الكوميديا "تجربة تولّد خبرة".

اعتاد مانغويل أن ينشُر كتابًا كلّ عام، ومع أن كتابته قد تدخل تحت تصنيفات عديدة، فإن تخصصه الأبرز هو الكتابة عن الكتب والمكتبات وتاريخها وحكاياتها.

لا يتذكّر مانغويل زمناً عاش فيه من دون أن يكون محاطاً بمكتبته. منذ سنّ السابعة جمع في غرفته مكتبة احتوت مئة كتاب تختلف في أجناسها وموضوعاتها. عاش مانغويل بين الكتب كمن يقتات منها، أو بها. ولعلّ الكتاب، رفيقه الدائم، فتح شهيته على اللغات العالمية، فأتقن الإسبانية والانكليزية والفرنسية وغيرها، مثلما امتهن الهجرة بين الأوطان، هو الأرجنتيني، الكندي، الأوروبي، الذي يحلو له وصف نفسه بأنه «مواطن متعدد الثقافات». هكذا أراد مانغويل أن يصوّر مكتبته الشخصية التي جمع كتبها من مكتبات الأرجنتين وإنكلترا وفرنسا وكندا وايطاليا عبر مسار حياة جوّالة أفصحت أخيراً عن عدد من الهويات المتغيرة وغير «القاتلة».

القراءة عند مانغويل هي أيضاً فعل بقاء وأحياناً «مقاومة»، لذا عمد الديكتاتوريون عبر التاريخ إلى التخلّص من الكتب التي يُمكن أن تُحقّق «صحوة» المضطهدين وبالتالي تُهدد كيانهم ووجودهم. فيذكر حادثة حرق النازيين كتباً معينة إبان الحرب العالمية الثانية، وحرمان «العبيد» في أميركا القديمة من حقّ القراءة لعلمهم بتأثير الكتاب في نهضة الشعوب وقوتها.

المصادر:

1 – فاضل السلطاني، ألبرتو مانغويل.. الكون كتاب، صحيفة الشرق الأوسط، 23 ذو القعدة 1436 هـ – 06 سبتمبر 2015.

2 – مايا الحاج، ألبرتو مانغويل القارئ «الشغوف» خطفته جغرافيا المتخيل، 30 أغسطس 2015.



العلاقات الثقافية

بين مصر والكويت 1900 - 1961م



د. محمد الأمير عبدالعزيز

مصر

تميزت العلاقات المصرية الكويتية بتنوعها، وشملت مختلف المجالات، وجاء في مقدمتها العلاقات الثقافية، وقد لعبت مصر دورًا كبيرًا في نهضة الكويت الثقافية.

وتمثلت العلاقات الثقافية بين مصر والكويت في تنمية العناصر الثقافية المتجسدة في البعثات التعليمية والأدب وفنون الموسيقى والغناء والمسرح.

بدأت العلاقات الثقافية بين مصر والكويت منذ مطلع القرن العشرين، وذلك بحضور عدد من طلاب العلم الكويتيين للدراسة في الأزهر الشريف، والالتقاء برجال العلم والفكر، ومن هؤلاء الشيخ أحمد بن محمد الفارسي حضر إلى مصر عام 1901، والشيخ احمد بن خالد العدساني حضر إلى مصر عام 1902م، والشيخ عبدالعزيز الرشيد الذي حضر عدة حلقات في الجامع الأزهر عام 1914.

وساهم الأساتذة المصريون الذين وفدوا إلى الكويت أوائل القرن العشرين في توثيق الصلات الثقافية بين مصر والكويت ومنهم الشيخ حافظ وهبه الذي عمل مدرسًا بالمدرسة المباركية عام 1914، وكان له فضلاً كبيرًا في تطوير المدرسة وتنظيم ساعات العمل بها، وتوزيع الدروس على المدرسين، وكان يقوم بتدريس اللغة العربية والتاريخ والفقه، كما كان يلقي بعض دروس الوعظ بالمساجد، وترك أثرًا طيبًا عند مثقفي الكويت ومفكريها.

وكان الشيخ حافظ وهبة من المشاركين في إنشاء أول مكتبة عامة في الكويت، وتم الاجتماع التأسيسي الأول للمكتبة في منزله وذلك في عام 1922، وتم الاتفاق في هذا الاجتماع على إنشاء المكتبة الأهلية، والتي افتتحت عام 1923.

وكان نادي الأدب الكويتي ومنذ عام 1924 يطالع الصحف المصرية ويستضيف كتابها ويناقش الحياة الثقافية في مصر، ويتفاعل بشكل كبير مع المشهد السياسي المصري، وكانت الصحف المصرية محل اهتمام الكويتيين كجريدة المؤيد والمنار التي ساهمت في تثقيف عدد من الإصلاحيين الكويتيين كالشيخ عبدالعزيز الرشيد الذي وصف المنار بأنها من أوسع دوائر المعارف الإسلامية.

ولم يتوقف الأمر على اطلاع مثقفي الكويت على الصحف المصرية فمنهم من كان على اتصال معها كالأديب خالد الفرج والذي استطاع أن يقنع الأستاذ أمين الرافعي (صاحب جريدة الأخبار) بفتح صدر جريدته لنشر أعمال وسياسة الاستعمار البريطاني في الخليج العربي.

وإلى جانب ذلك كانت أول مجلة كويتية والتي أصدرها عبدالعزيز الرشيد في فبراير 1928 وأطلق عليها (مجلة الكويت) تتم طباعتها في مطبعة (الشورى) في القاهرة. وكان عبدالعزيز الرشيد يسافر إلى القاهرة لطباعة أعدادها ثم يعود إلى الكويت ليقوم بتوزيعها، وغلب على المجلة الطابع

الأدبي والديني. ونالت المجلة إعجاب الكثير من أدباء وعلماء مصر، وكانت المجلة تحتوي على ما يقدمه الأدباء المصريين ومنهم مصطفى صادق الرافعي وعباس العقاد، غير أنها لم تستمر طويلاً فقد توقفت بعد سنتين من صدورها.

وفي فترة الثلاثينيات تشهد مصر زيارة العديد من الأدباء الكويتيين منهم الأديب عبدالرزاق البصير الذي التقى بالدكتور طه حسين عام 1936، وأجرى معه عدة لقاءات في مجمع اللغة العربية، كما عمل كاتبًا بمجلة الرسالة في القاهرة.

وقد وجدت الكويت في مصر منارة ثقافية ترسل إليها طلابها للانتفاع من علمها، وكانت أولى تلك البعثات التعليمية في عام 1934، حيث أرسلت الكويت سبعة طلاب شكلوا البعثة الأولى، ومنذ إنشاء مجلس المعارف الكويتي عام 1936 توالت البعثات الكويتية إلى مصر، فقد أرسل مجلس المعارف عام 1938 بعثة مكونة من خمسة طلاب، ثم أرسل في العام التالي أربعة طلاب آخرين إلى القاهرة من أجل الدراسة في الأزهر.

وبدأت أعداد الطلبة المبتعثين تتزايد في السنوات التالية، ففي عام 1943 أرسل مجلس المعارف الكويتي إلى القاهرة سبعة عشر طالبًا، وارتفع العدد في عام 1945 إلى خمسون طالبًا، وفي العام 1947 وصل العدد إلى 56 طالبًا كويتيًا في القاهرة، وكان هؤلاء الطلاب يواصلون الدراسة التي تتوقف عندها في الكويت، وكان مجلس المعارف في الكويت يدفع راتبًا شهريًا جنيهًا لكل طالب، وتدفع الحكومة المصرية جنيهين وثلاثين قرشًا لكل طالب.

وقد درجت الكويت على إرسال جميع الطالبات الحاصلات على الثانوية في بعثات دراسية إلى مصر نظرًا لحاجتها إليهن للعمل في المدارس، وقد وافق مجلس المعارف الكويتي على إرسال أول بعثة دراسية من الطالبات إلى القاهرة عام 1956 وكن يقدرن بسبع طالبات، ثم أرسل بعثة ثانية من الطالبات عام 1960 تتكون من خمس طالبات للدراسة في الجامعات المصرية.

وفي الحقيقة فقد اطلع الطلاب الكويتيين على نشاط مثقفي مصر كالمحاضرات التي كان يلقيها الدكتور طه حسين وعباس العقاد والمازني، ويقول الأديب عبدالعزيز حسين "كنا كطلاب نتأثر وننبهر بكتاب مجلة الرسالة، وبأحمد أمين ورفاقه في التأليف والترجمة والنشر".

وقد عاد هؤلاء الطلاب إلى الكويت ليكونوا في مقدمة الصفوف التي تعمل على بناء الكويت في مجال الثقافة والتعليم، ومنهم عبدالعزيز حسين الذي كلف بالإشراف على بيت الكويت في القاهرة، وعبدالعزيز الشملان مدير مجلس المعارف في الكويت عام 1943، وعبدالعزيز الرشيد مؤرخ الكويت.

وكانت مصر ترسل الكتب الدراسية إلى الكويت مجانًا، حيث كان المنهج التعليمي المصري هو المطبق في مدارس الكويت بصورة عامة، فقد كانت مصر ترسل البعثات من المدرسين إلى الكويت، وكانت أول بعثة عام 1944، وقد تحملت مصر نصف تكاليف هذه البعثة، وفي السنة الدراسية 1948/1949 كان يشرف على التعليم في الكويت بعثة تعليمية مصريه في حدود 20 معلمًا ومعلمة، كما تولى منصب مدير مجلس المعارف في الكويت عدد من المصريين منهم الأستاذ علي هيكل والأستاذ طه السويفي.



الشيخ عبدالله الجابر الصباح والمسرحي الكبير زكي طليمات عام 1961 الكويت

وقد تعرف أبناء الكويت على الحياة المصرية من خلال المناهج الدراسية، فقد درس أبناء الكويت القصص المصرية مثل (سرحان بين البيت والغيط).

وعقب زيادة ميزانية مجلس المعارف في الكويت قام المجلس بشراء الكتب الدراسية من مصر، بالإضافة إلى شراء أمهات الكتب في الأدب وعلوم اللغة العربية والتاريخ لتكون نواة للمكتبات المدرسية، وزود المجلس بيت الكويت في القاهرة بنسخة من كل كتاب يرسل إلى الكويت.

وكان إنشاء بيت الكويت في القاهرة عام 1945 كمقر لإدارة البعثات التعليمية الكويتية في القاهرة، استمرارًا للعلاقات الثقافية المصرية الكويتية وتنمية لها، وهو أقدم وأعرق المكاتب الثقافية الكويتية بالخارج يتولى الإشراف الأدبي والعلمي والمالي على طلاب الكويت في مصر، إلى جانب رعاية العلاقات الثقافية بين مصر والكويت، وحضر افتتاحه أحمد أمين صاحب مجلة الثقافة الأسبوعية نائبًا عن وزير المعارف في ذلك الوقت، وكان مقره الأول في الزمالك، واشتهر هذا البيت بأنه أصبح مركزًا ثقافيًا تقام فيه المحاضرات والندوات، وعقد لقاءات لتعريف أبناء مصر بالكويت وتاريخها، وتنظيم رحلات للطلاب الكويتيين إلى الأماكن التاريخية الهامة والمتاحف المصرية.

واستهل بيت الكويت عمله في مصر بإصدار "مجلة البعثة" عام 1946 وكانت نشرة ثقافية تهتم بالصور والكاريكاتير وشؤون الكويت التراثية والرياضية والثقافية، وترأس تحريرها الأديب الكويتي عبدالعزيز حسين، وكانت توزع في مصر والكويت، وكان لصدورها دور في التواصل الثقافي بين مصر والكويت، وكانت أخبار مصر الثقافية تنشر على صفحات مجلة البعثة، فقد كان الكتاب الكويتيون معجبون بنهضة مصر الثقافية والعلمية، وجهود الدكتور طه حسين في هذا المجال.



عبدالعزيز الرشيد

إلى جانب ذلك أجرت مجلة البعثة لقاءات عدة مع المثقفين المصريين منهم الفيلسوف الدكتور منصور فهمي باشا، والأستاذ علي هيكل مدير معارف الكويت سابقًا، والشاعر الدكتور أحمد زكي أبوشادي، وتألق عدد من فرسان الكلمة في مصر على صفحات هذه المجلة، منهم أحمد الشرباصي – مؤلف كتاب أيام الكويت –، والدكتور أحمد زكي أبو شادي، والأستاذ طه السويفي والذي تولى منصب مدير المعارف في الكويت، وتعد مجلة البعثة الأم الحقيقية للصحافة الكويتية الحديثة واستمرت المجلة في الصدور حتى عام 1954.

وقد أعاد الرئيس جمال عبدالناصر افتتاح بيت الكويت عام 1958 عند افتتاحه في مقره الحالي في الدقي بحضور الشيخ عبدالله الجابر الصباح رئيس مجلس المعارف في الكويت.

وليس هذا فحسب فقد ساهم الدكتور أحمد زكي عاكف في تنفيذ مشروع مجلة ثقافية عربية كويتية، وأنشأ مجلة



د. أحمد زكي عاكف





(العربي) في الكويت عام 1958، وأصبح رئيس التحرير للمجلة، وصدر العدد الأول في 1 ديسمبر 1958، وحققت المجلة نجاحًا كبيرًا، وأصبحت من أوسع المجلات العربية انتشارًا، وتميزت بغزارة مادتها وتنوع موضوعاتها، وكانت المجلة شاهدة على ما كان بين مصر والكويت من تعاون ثقافي وطيد، واهتمت المجلة بالنواحي الثقافية والاجتماعية والعلوم والتاريخ والأدب.

وكان من كتّاب المجلة رواد الكتابة والأدب والفكر في مصر، مثل محمود عباس العقاد، والدكتور أحمد زكي عاكف، ومحمود تيمور، وفاروق خورشيد، وحسن كامل الصيرفي.

بالإضافة إلى ذلك فقد اهتمت الكويت بكتب التراث العربي، وأصدرت سلسلة بعنوان (التراث العربي) وقامت السلسلة بتحقيق العديد من كتب التراث، واستعانت الكويت بالأستاذ فؤاد سيد الذي كان يشغل منصب أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية، لتحقيق بعض الكتب ضمن هذه السلسلة مثل كتاب "العبر في خبر من غبر" للحافظ الذهبي، والذي صدر الجزء الأول منه عام 1960، والأستاذ عبد الستار أحمد فراج الذي قام بتحقيق كتاب "مآثر الإنافة في معالم الخلافة".

إلى جانب ذلك كانت للندوات الثقافية دورًا في توثيق العلاقات الثقافية بين مصر والكويت، فقد شهدت المدرسة المباركية في الكويت عام 1952 ندوة بعنوان "العلم نعمة أم نقمة" بمشاركة عبد المجيد مصطفى وأحمد الشرباصي من مصر.

وفي النصف الثاني من خمسينيات القرن العشرين بدأ مجلس المعارف في الكويت في تنظيم موسم ثقافي، حاضر فيه العديد من القمم الثقافية في مصر من بينهم الدكتور أحمد زكي عاكف، وأمينة السعيد، وبنت الشاطئ، وسليمان حزين، وسهير القلماوي، وأمين الخولي، وعبد العزيز القوصي وغيرهم من مثقفي مصر.

وفي عام 1958 عقدت الدورة الرابعة لمؤتمر الأدباء العرب في الكويت، وتقديرًا من الكويت لدور مصر الثقافي الرائد، وجهت لجنة المؤتمر دعوات شخصية لعدد من الكتاب في مصر منهم الأستاذ محمد مندور، والناقد الكبير عبد القادر القط، هذا إلى جانب وفد مصر الرسمي في المؤتمر برئاسة مهدي علام.

وفي مقابل الندوات المقامة في الكويت ألقى الأديب الكويتي عبد العزيز حسين محاضرة في معهد الدراسات العربية بالقاهرة بعنوان المجتمع العربي في الكويت.

وفي مجال الموسيقى والغناء زار عدد من الموسيقيين المصريين الكويت وأقاموا العديد من الحفلات الغنائية، فقد زار عبد الحليم حافظ الكويت في عام ، واستقبل في الكويت استقبالاً حافلاً لم يكن يتوقعه.

وأحيت سيدة الغناء العربي أم كلثوم العديد من الحفلات الغنائية في الكويت قبل الاستقلال، حيث اتفقت مع أحد التجار الكويتيين ويدعى كامل سليم على إقامة ثلاث حفلات على مسرح (السينما الحمراء) في 16 يناير 1959، مقابل سبعة آلاف جنيه عن كل حفل، واشترطت في العقد أن تتولى الإشراف على مسرح الحمراء وإبداء الملاحظات، وأن لها مطلق الحرية في اختيار ما تقدمه للجمهور .

وكانت القاهرة مقصدًا لبعض الفنانين الكويتيين لتسجيل أعمالهم الموسيقية والغنائية، ففي عام 1958 قام الموسيقار الكويتي سعود الراشد بزيارة القاهرة، حيث قام بتسجيل خمس أسطوانات، وفي أثناء زيارته القاهرة عمل مع عدد من الموسيقيين المصريين، ودعا البعض منهم إلى الكويت، وتم الاتفاق على تشكيل الاوركسترا الكويتية المصرية بقيادة نجيب رزق الله.

أما عن التعاون الثقافي بين مصر والكويت في مجال المسرح فيمكن القول أنه على الرغم من أن المسرح الكويتي بدأ في منتصف الثلاثينيات إلا أن بداياته كانت مدرسية مع وصول المدرسين العرب الذين وفدوا إلى الكويت عام 1936، ومنذ ذلك الوقت قدمت أعمال مسرحية تعيد تمثيل قصص تاريخية في المدارس.

وأخذت الحركة المسرحية في الكويت الطابع الرسمي وذلك عقب استدعاء دائرة الشئون الاجتماعية الفنان زكي طليمات للتباحث معه في شئون المسرح الكويتي عام 1958، وتقديم تقريرًا مفصلاً عن مظاهر النشاط الفني في الكويت ووسائل تدعيمه الارتقاء به، وظل زكي طليمات في الكويت مدة ثلاثة أشهر، ألقى خلالهما محاضرتين في إطار الموسم الثقافي الذي كانت تقيمه الكويت، وقدم عرضًا مسرحيًا استعراضيًا.

وفي زيارته الثانية للكويت عام 1961 قام زكي طليمات بالتعاون مع دائرة الشئون الاجتماعية بتكوين فرقة مسرحية أطلق عليها (فرقة المسرح العربي) كنواة للمسرح الكويتي الحديث، لتبدأ معها مرحلة جديدة من تاريخ المسرح في الكويت.

وقد تم التحضير لتقديم أول مسرحية رسمية وهي (صقر قريش)، وضمت الفرقة أربعين كويتيًا وانضمت للفرقة بتشجيع من زكي طليمات لأول مرة فتاتان كويتيتان وهما مريم الصالح ومريم الغضبان، وكانت تجربة رائدة وجديدة، فلم يكن يعرف المسرح الكويتي من قبل وجود المرأة كممثلة.

وشهد المسرح الكويتي بفضل زكي طليمات تطورًا كبيرًا لتتحول التجارب المسرحية هناك من الارتجال بلا نص أو سيناريو أو قصة إلى مسرح حقيقي.

تلك كانت إطلالة على مدى توثق العلاقات الثقافية بين مصر والكويت منذ عام 1900 وحتى عام 1961، والدور الكبير الذي لعبته مصر في نهضة الكويت الثقافية.

المصادر

1 – د . إبراهيم عبده: دولة الكويت الحديثة، مؤسسة سجل العرب 1962.

2 – حافظ وهبة: خمسون عامًا في جزيرة العرب، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى 2001.

3 – خيري أبو الجبين: قصة حياتي في فلسطين والكويت، الشروق 2002.

4 – فتحي حسين: تاريخ الصحافة العربية، العربي للنشر والتوزيع، 2014.

5 – د. محمد حسن عبد الله: من الرواد الأوائل في المسرح الكويتي حمد الرجيب، وزكي طليمات، مجلة البيان الكويتية، العدد 85، 1 أبريل 1993.



كتاباتنا خرائط وجعنا نافذة على القلق والجنس



د. سمية عزّام

لبنان

إلى أي مدى نكتب قصصًا تشبهنا، ومقالات تستشفّ شقاءنا، وإن استندت إلى نصوص شارحة فلسفيّة أو نفسية أو اجتماعيّة؟!

سؤال استعدت به تجذّري في تفاصيل الواقع بعيدًا من الكلّيات المثالية، حين لملمت نتفًا من أفلام ومقالات وقصص تداعت بها ذاكرتي. ويصحّ القول إنّ مجموع ملحوظاتنا على ما يدور حولنا يعدّل من أنماط وجودنا.

عنوان أول لفتني لمقال قرأته في صحيفة العرب "ثلاثون عامًا في حبّ رجل متزوج" (30-3-2017) لكاتبته التونسية لمياء المقدم، يتقصّى أحوال النفس البشرية وخارطتها، ويحكي المهمّش، ويزعزع المسلّمات حيال توصيف "العشيقة". ويعطي للعشق معنى آخر مشفوعًا بالإيثار، وبما يسمّى الاكتفاء بالحب والحبيب، والاغتناء بهما بعيدًا من متطلّبات الأمومة وحاكميّات المجتمع؛ فتقول الكاتبة: "أن تقضي امرأة عمرها كاملًا في حب رجل تعرف أنّها لن تمتلكه يومًا، شيء يشبه الحياة من أجل الحياة، شيء خارق وفريد، لأنّ معادلة الخسارة والربح فيها مفقودة.. تضعنا هذه التجربة أمام دراما الحياة، وأمام جدلية الخطأ والصواب، والتضحية والتملّك، وتقلب تصوّرنا عن أشياء كثيرة". اختارت هذه السّيدة حبًّا بلا وعود قد تخمد لهيبه.

عنوان آخر نقلًا عن رويترز، بعنوان " التلفزيون البريطاني يبث تسجيلات للأميرة ديانا عن الجنس والحزن"، هو خبر بث أشرطة تعترف فيها الأميرة بحزنها ودهشتها من سلوك زوجها الأمير تشارلز حيالها، فتقول: "كان الأمر غريبًا جدًا، لم يكن هناك أي احتياج من ناحيته، فقط مرّة كل ثلاثة أسابيع". الأميرة قبلة العيون وتوق القلوب، لا تجد نفسًا تسكن إليها وقلبًا تستظلّ في حناياه، لا سيما إذا عدنا إلى قول لها في مشهد درامي يحكي قصة حبها للطبيب الباكستاني، يؤكّد عمق مأساتها العاطفيّة، حين أعلنت أنّها قد تجد عشرات الرجال يعلنون حبهم لها، لكنّها لا تعثر على أيّ منهم على استعداد بأن يبقى معها، أن يعيش معها. امرأة تملك ما تملك وتحتاج إلى وعد بالحب، لا إلى حبّ بلا وعد. تثير هذه الحالة تساؤلات حين لا يجد القلب سبيلا له إلى قلب آخر، ولا يعثر في حب نفس قيمة إنسانيّة ما، وحياةً بمنزلة مرآة له.

سيرتان لامرأتين، الأولى على لسان صديقة تكتبها وترويها، وأخرى تجري على لسان صاحبة المأساة، تعودان بذاكرتي إلى قصّة كتبتها، تستند إلى الواقع تمعن في إضافة بعض الخطوط على خريطة الحياة النفسيّة للمرأة؛ إذ تروي وجع امرأة تزوّجت في سنّ متأخرة من رجل خمسيني عاش متبتّلًا قبل الزواج، ونُعت بـ "الآدمي". أريد له أن يتزوّج، فرضخ لإرادة الجماعة إسكاتًا لسوء ظنّهم به. وسرعان ما فارق الحياة بعد أشهر من زواجه، تعلن الأرملة أنّ الحبّ الذي لم يعتده قضى عليه، ليترك جوعًا دفينًا لجسدها لم تجد ما يشبعه، بالتعبير الفرويدي، سوى كلمة أفرغتها ليلة عرس وحيدها حين حكت له غصّتها مستصرخةً إيّاه: "فلتحيَ بالحب! أريدك أن تعز". أرادت بطلة الحكاية تزويج ابنها باكرًا تعويضًا عن حرمانها، هو "فائض ما نسمّيه عقلًا".

حكاية تختزل ثقافة الوعي الجمعي لبيئتها؛ ثقافة الزهد والتعفّف. في هذا الاختزال بلاغة أثر الموروث المتجذّر في التنشئة ليغدو مكوّنًا أساسًا من هويّة الذات أنثويّة كانت أم ذكريّة. ثقافة تطمس أي دور للجوارح، ولذة الجسد ثانيًا. لإقامة التوازن النفسي- الجسدي، يهرب الأفراد إلى التبتّل والعبادة مغيّبين في عمق العمق ما حسبوه نقصًا في طريق الكمال، مبرّرين عجزهم لاحقًا عن الاندراج في العالم المادّي وما تتطلّبه الحياة الحسّيّة، والزوجيّة بخاصّة. تتعمّق المأزقيّة بين الشريكين، وقد لا يقوى أيّ منهما على التقدّم بخطوات أكثر جرأة في طريق الحلّ.

في صورة مشابهة، لكنّها تبدو مقلوبة، تحضرني قصّة شاعر برناسي ينحت إطارًا شعريًا لحب الجمال وجمال الحب، قيل إنّ زوجته انتحرت بعد بضعة أيام من زواجهما. يجد التحليل النفسي لأدبه بعض خيوط تقودنا إلى أنّه ربما كان يعاني عجزًا جنسيًا، فيغلّفه في صنعة الفن لأجل الفن، ملمّعًا فيه صورة الحب لأجل الحب كفكرة وشعور جماليّ. سيميائيات الإشارة تفصح عمّا استقرّ في قعر النفس. ويخبرنا السيكولوجي الفرنسي جاك لاكان (1901 - 1981) بأنّ التحليل النفسي هو تلك اللعبة البين- ذاتيّة التي من خلالها تدخل الحقيقة حيّز الواقع، فالفكر الخالص خاضع لقوانين اللغة القادرة على إعطائه كثافته، بحيث إنّ طريقة فرويد التحليليّة تقوم على فكرة التطهير من خلال الكلمة، بوساطة التداعي الحر للذكريات، فتعود إلى الظهور أفكار ودوافع لم تبق موجودة في الوعي.

تحت عنوان "القلق والجنس"، يعيّن القلق في التحليل النفسي بأنّه خوف من الخوف يتموضع خارج جسدنا، ويمكن للجسد، بما فيه الذهن، أن يكون حافزًا له؛ إذ إنّ كثيرًا من هذه المخاوف والإحساسات بالقلق لها علاقة بالجنس؛ الأمر الذي يفسّر حزن الأميرة ديانا، والشجن الذي يطفو في سحابة العينين لدى العديد من النساء مهما حاولن إخفاءه. العين كما الكلمة مرآة، ونافذة لوجعنا.



ألوان من الحب في ثقافات الشعوب



رسلان عامر

مهندس وكاتب ومترجم - سوريا

الحب هو أحد أكبر الدوافع والفضائل الإنسانية، كان وما يزال حاضرا بأشكاله المختلفة في حياة الإنسان، وهذا الحضور ترافق بفكر يعبر عنه في شتى مجالات الوعي والاعتقاد والثقافة، من الدين إلى الفلسفة والأدب والفن وسواها؛ ولأننا اليوم في عالمنا المعاصر الغارق في العنف والاستهلاك وضياع القيم والمثل الإنسانية أحوج ما نكون إلى الحب بمفهومه الشامل فكرا وفعلا، سأحاول في هذه المقالة تقديم الحب في بعض من صوره المتعددة عبر التاريخ الإنساني وعند الشعوب المختلفة.

1 - في العالم القديم:

ربط القدماء الحب بالخصب والحياة والوجود، ورؤوا في الكون ككل ثمرة حب كبرى بين العناصر والعوامل المكونة للكون، وقدسوا هذا الحب الذي يشكل أساس الوجود، وسحبوا هذه القداسة إلى حياة الإنسان، ليضموا الحب بين الرجل والمرأة بصفته شكل الحب المقترن بالزواج والإنجاب واستمرار الجنس البشري إلى هذا المجال المقدس، ليعطوا بذلك -رغم وعيهم البدائي- صورة متكاملة مقدسة للحب على كل من المستوى البشري والطبيعي والكوني.

2 - في الحضارة اليونانية:

تحدث المفكرون الأغارقة بشكل رئيس عن أربعة أشكال من الحب هي:

فيليا (philia): وهي تدل على حب الأصدقاء، ويمكن أيضًا أن تدل على حب الكائنات الحية أو الأشياء، فهي مثلاً تدخل في تركيب مصلح (فيلوسوفيا) أي "الفلسفة"، ويعني حب الحكمة.

أيروس (eros): وهو يدل على العشق الجنسي بين الرجال والنساء بصورته الرغبوية، وليس العاطفية والرومانسية.

أغابي (agape): وهو يدل على المحبة الإنسانية بمفهومها الشامل النبيل.

ستروغي (stroge): وتدل على الحب المتبادل بين الأقارب على غرار حب الآباء والأبناء.

ويضيف البعض أحيانًا شكلاً خامسًا من الحب هو "كسينيا" (xenia) ويعني "محبة الغرباء"، وهو يمكن أن يفهم ككرم الضيافة.

كما يضاف إلى ذلك أيضًا شكل آخر من الحب تحدث عنه بشكل خاص أفلاطون في فلسفته، فصار يسمى باسمه "الحب الأفلاطوني"، وهو يدل على العشق أو الحب الصافي للجمال، المجرد من الرغائب والشهوات، وهو عادة ما يوضع في تضاد مع "الحب الأيروسي".

ومن الملفت للنظر غياب مصلح خاص بالحب العاطفي أو الرومانسي عن لغة قدماء الإغريق، مما يدل على أن ثقافتهم لم تكن تتميز بحضور مميز لمثل هذا الحب، وهي بذلك تشبه إلى حد ما ثقافة الغرب المعاصر التي يغلب عليها بشكل جد راجح الشهوانية والاستهلاك الجنسي.

3 - الحب عند الرومان:

لم يكن الرومان أصحاب فلسفة وثقافة غنية كاليونان، لكن تقاليدهم كانت قريبة منهم نوعًا ما، وإن كانوا أكثر تحفظًا في بعض القضايا المرتبطة بالعلاقة بين الجنسين، وهم بشكل عام استخدموا لفظة "أمور" (amor) الشهيرة للدلالة على أنواع مختلفة من الحب، كالحب الجنسي والحب الإنساني والحب القدسي وسواها، وإضافة إلى ذلك استخدموا لفظة "amicitia" للدلالة على الصداقة، و"caritas" للدلالة على البر والإحسان.

> أما إسلاميًا فلم تكن المحبة غائبة عن الفكر والفقه الإسلاميين، وقد دعا الإسلام إلى محبة الله والرسول، والمحبة بين الناس بشكل عام

4 - في الدين المسيحي:

طور اللاهوت المسيحي بناءً على نصوص العهد الجديد الكتابية، فلسفة دينية خاصة بالمحبة، وأطلق اللاهوتيون المسيحيون عليها نفس المصطلح اليوناني "أ□ابي"، لكن وفق مفهومهم الخاص، واعتبروا هذه الأغابي محور الأخلاق المسيحية، وهي تعني محبة الله من كل القلب ومحبة القريب كمحبة النفس.

5 - في التراث الهندي:

عرفت الثقافة الهندية عبر تاريخها أشكالاً مختلفة من الحب، ومن أهمها:

كاما (kama): وهو يدل على الحب الجنسي الرغبوي، وهذا يشبه الأيروس اليوناني.

بهاكتي (bhakti): وقد تطور هذا المفهوم في تاريخ الفكر الديني الهندي، حتى أصبح يدل على الحب الذي يشعر به العابد تجاه الإله، وهو يشبه العشق الصوفي الإسلامي الذي سنتحدث عنه لاحقًا.

أنوراغا (anuraga): وهو يمكن أن يدل على الحب العاطفي الرومانسي، وعلى الحب الرفيع للأمور الراقية كالفن والموسيقى وما شابه.

بريما (prema): وهو يدل على الحب المتعالي اللامشروط أو الحب القدسي.

6 - في التراث الصيني:

عرفت الصين بالطبع أشكال الحب التقليدية الاجتماعية والجنسية كغيرها من شعوب العالم، واشتمل الحب الجنسي على كل من اللون العاطفي والرومانسي واللون الرغبوي؛ لكن أكثر ما يميز الفكر الصيني في علاقته مع الحب، هو ذلك الشكل الذي طرحه الحكيم "موتزي" (Mozi)، مؤسس الفلسفة الموهية في القرن الخامس قبل الميلاد، والذي يسمى بـ"الحب السماوي"، وقد اعتبر المعلم موتزي أن العلاقة بين الإنسان والسماء يجب أن تقوم على المحبة المتبادلة، وبما أن السماء تحب الإنسان فعلى الإنسان أن يبادلها الحب، وعلى الحاكم الصالح أن يقتدي بالسماء فيحب شعبه لكي يحظى ببركة السماء.

7 - في التراث العربي والإسلامي:

تمتلك اللغة العربية العديد من الألفاظ الدالة على الحب والمحبة، فإضافة إلى هاتين المفردتين، ثمة "مودة، معزة، عشق، غرام، هيام، والعديد غيرها"، وقد ميّز العرب بين شكلين من الحب بين الجنسين هما "العذري" ذو الطابع العاطفي والرومانسي، و"العمري" ذو الطابع الرغبوي، وصنفوا عاطفة الحب من حيث قوتها إلى درجات منها: الهوى، العلاقة، الكلف، الوجد، العشق، الشغف، اللوعة، اللاعج، الغرام، الجوى، التتيّم، السبل، والهيام[1]، وسواها؛ وقد رأى فيه بعض الأطباء العرب كالرازي وابن سينا والبغدادي وغيرهم شكلاً من أشكال المرض كالماليخوليا، وجاروا في ذلك سلفهم من أطباء الإغريق كأبقراط وجالينوس.

أما إسلاميًا فلم تكن المحبة غائبة عن الفكر والفقه الإسلاميين، وقد دعا الإسلام إلى محبة الله والرسول، والمحبة بين الناس بشكل عام، أما بشكل خاص فقد طور المتصوفة مذهبًا خاصًا في "الحب الإلهي"، ويسمى أحيانًا بـ"العشق الصوفي"، وهم يعتبرون هذا المذهب إسلاميًا أصيلاً وغير مقتبس من ثقافات أخرى، وقد دخلت لفظة "عشق" بهذا المعنى في العديد من اللغات الأجنبية كما هي دون تغيير (Ishq)، لتدل على أصالة وتميز هذا اللون من الحب القدسي.

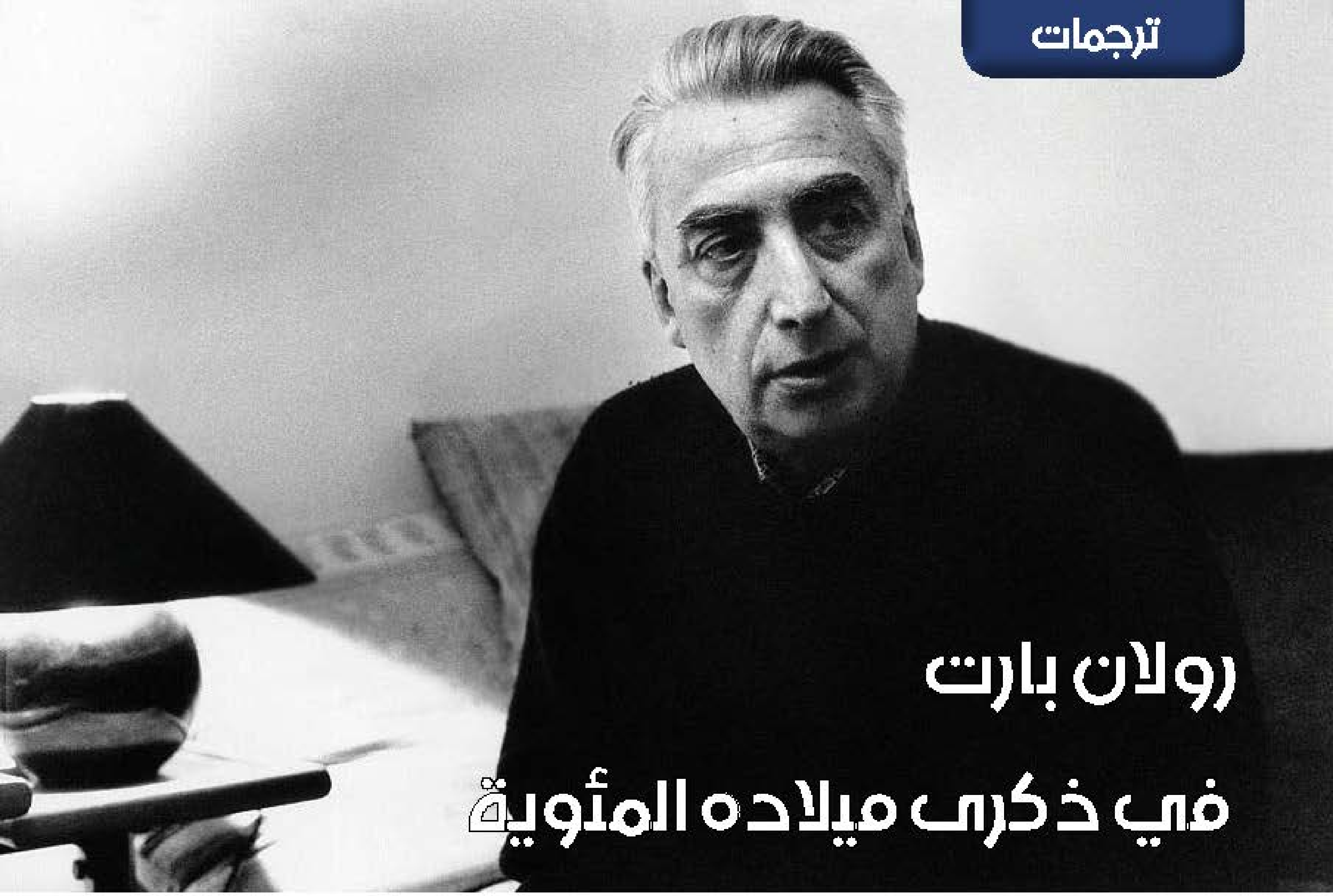
8 - في العالم الحديث:

رغم أن العالم المعاصر بشرقه وغربه وشماله وجنوبه، تهيمن عليه الحضارة المادية الاستهلاكية التي فرضها عليه الغرب المتفوق علميًا وصناعيًا واقتصاديًا، وما يرافق هذه الحضارة من تدن في القيم والمثل والعلاقات الإنسانية، فما يزال الحب بألوانه المتعددة يحظى بدرجة ما من الحضور الفكري والفعلي، سواء على مستويات عامة الناس، أو مثقفيهم أو كبار مثقفيهم، حيث نجد الكثير من الأصوات الرافضة لهيمنة المادة والاستهلاك والعنف، والداعية لإعلاء المثل الإنسانية وفي طليعتها الحب بمضامينه الشاملة، ومن هؤلاء مثلاً نجد جبران خليل جبران وإيليا أبو ماضي وسواهما من العرب، ومهاريشي وشري يوغاناندا وغيرهما من الهند، وإيريك فروم من ألمانيا، والكثيرين غيرهم من أنحاء مختلفة من العالم، فالحب جزء من الطبيعة الإنسانية، ولا يمكن للإنسان أن يتخلى عنه إذا أراد الحفاظ على إنسانيته.

هذا باختصار عن الحب وألوانه، وهو بالطبع موضوع لا يمكن إيفاءه حقه في مقال واحد، وهو موضوع يستحق أيما استحقاق البحث والكتابة والنشر فيه وفي أمثاله من قضايا المثل والقيم والرموز والمعاني الإنسانية، فهذا بعض ما يمكننا – بل ويجب علينا– فعله دفاعًا عن إنسانيتنا ضد الهجمة الشرسة التي تسعى لتحويل العالم كله إلى مجرد سوق وكل ما فيه إلى سلع للاستهلاك، لا تثمن إلا بأثمان مادية بما في ذلك الإنسان نفسه.

---

1 - وفق ما وردت في كتاب "الريحان والريعان"، وهي تُطرح مع بعض الاختلافات في غيره.



رولان بارت
في ذكرى ميلاده المئوية



ترجمة: د. سعيد بوخليط
مراكش - المغرب

تخلد، الذكرى المئوية لولادة رولان بارت (1915-1980)، وفق أفضل ما يمكن التكهن به، مع السيرة الذاتية، المؤثرة والداهشة، التي أنجزتها الباحثة: تيفابين ساموبول.

رولان بارت الذي عانى المرض منذ فترة مبكرة، فاستشرف بأن أيامه قد صارت معدودة، بالتالي، بدأ يحذر تلك الكتب السميكة: "لماذا لا أتوخى إراديا، إنتاج أدب موجز؟"، متسائلا عبر رسالة تعود إلى شهر 1951، وكان على وشك، أن يصدر في سن السابعة والثلاثين، عمله الأول: «الدرجة الصفر في الكتابة» (1953).

راكم بارت، دراساته ومساره الأكاديمي، على الهامش بحيث لم يكن بثمن قط الجامعة، ولا إطاراتها التقليدية ولا مناهجها المكرسة: كان بالتأكيد، من ألهمنا جانبا من زعزعة، صيغة معينة للمعرفة الجامعية، التي لم تكن سوى لا- معرفة، يلخص الفيلسوف ميشيل فوكو، عبر أثير الراديو، في حوار مع جاك شانسيل سنة 1975.

أخيرا، لم يتمسك بارت قط بالمسار البيوغرافي، مفضلا رسما ذاتيا في صيغة شذرات، متوخيا أن يأخذ بعين الاعتبار، كل سرد متسلسل تاريخيا ويواصل، مثل حكي بذيء.

ما إن نطرح هذا الارتياب الثلاثي، نحو الكتب الضخمة والمعارف الجامعية، وكذا المشروع البيوغرافي، حتى تتجلى الخلاصات التالية :كل الذين تعلموا القراءة مع رولان بارت، من خلال مثلا "ميثولوجياته" أو "شذرات خطاب عاشق"، ثم جميع الذين لسبب كهذا، يحبونه بشعور صادق وغيور، كيف باستطاعتهم التراجع أمام سيرة ذاتية ضخمة، كتبت تحت فوهات مدافع الجامعة، وكذا شعائر الاحتفال بالذكرى؟ كيف يمكنهم المعاندة، أمام 700 صفحة، مخلدة لمئوية بارت؟.

بيد أن المفاجأة مدهشة: لقد هيأت تيفابين ساموبول، عملا جذابا ومضيافا، نلج إليه والسعادة تغمرنا، قبل أن يطوينا نهائيا فضاء رحب، يخلق لديك الرغبة كي تأخذ وقتا كافيا، وأنت تداعب هذه الفكرة أو تتذوق ذاك الإحساس، ثم تستمتع باللحظة المعاشة. جميل، أن يكون العمل مهيبا، فلا شيء ثقيلا أو مرعبا، يشعرك على الفور بالارتياح، كما لو حلقت مسافرا نحو الكوخ الصغير، الذي استحضره بارت أواخر حياته، كوخ الشباب وقد سماه مازجا بين اللاتينية والباسكية بـ"غوكوكيسيم"، حتى يصف عذوبة المكان، يقول: "وأنا طفل، انسحبت من نفسي، إلى كوخ في سطح، عند طبقة عليا لدرج، منفتح على حديقة: هناك أقرأ وأكتب، ألصق إعلانات صغيرة، وأمارس أشياء عدة".

بنفس الكوخ، وسط ضياء جنوب -غرب فرنسا، حيث قضى بارت طفولته، ضياء بقي مرتبطا به خلال كل مراحل حياته، لأنه أشعره في مأمن ضد الامتثال والفظاظة، ولكون بارت عاش متعلقا بأمه المحورية جدا في حياته، التي ألهمته كثيرا، واستمرت حاضرة معه حتى بعد اختفائها.

دافع الوضوح، هيكل كلية حياته في جانبيها الحسي والعقلي، إنها واحدة. يضيء الأدب، ويستضيء منه، في ذات الوقت، مخضعًا النصوص الكبرى وكذا الوجود المألوف، إلى نفس الفعل التفسيري. ذلك هو هاجس، من كان عنوانه الأخير: الغرفة المضاءة (1980). كتاب، جاء فترة قليلة بعد وفاة الأم.

بعد مرور خمس وثلاثين سنة، على واقعة موته العبثية، جراء حادثة سير، بعد أن صدمته شاحنة صغيرة للصباغة. ستعود الباحثة "تيفاين ساموبول"، مرة أخرى كي تقارب مسار مفكر، لا يؤمن إشعاعه بالحدود، والذي يعرف الأدب كوميض للواقع نفسه"، مشددًا على خاصيته المتعلقة بـ"حنقه من الوضوح". فكيف نجحت إذن في تحقيق منجز من هذا القبيل؟

أولاً، لقد استثمرت "تيفاين ساموبول" بالتأكيد، أرشيفات لم يسبق نشرها، أي رسائل ومذكرات ويوميات ومسودات ثم تلك "البطاقة اليومية المذهلة حيث دوّن بارت الأشياء التي شاهدها وكذا الكلمات المأثورة لديه منذ سنوات دراسته. لكن خاصة، أن يغمر بارت نوره الخاص، العذب والمتطلب في الآن ذاته. هنا، لا مبرر يتسم بالجمود أو الاستقصاء، بل فقط حضور للذكاء المنفعل.

رولان بارت أو البربرية:

حينما نعيش أوقاتًا عصيبة، ونكون في حاجة للاسترخاء، يستحسن أن نعود إلى رولان بارت، فهو يغمر القلب بلسمًا، ويسمح لك بمجابهة الاندفاعات الغوغائية. يعلمنا بارت، أن الحرب لصالح الذكاء، تتم دائمًا باسم الوجهة الصحيحة.

يذكرنا عكس البلاهة النخبوية، أن حقيقة حقبة، ينبغي تناولها من خلال الأقاويل العادية جدًا :تعليق صحفي، إشهار، استطلاع الأبراج.... يستدعي، ضدًا على الأكاذيب المحتقرة للغة، إتيقا للكلمات ومسؤولية للشكل. ويعلمنا، ضد الكاذبين، المزيفين للواقع، كيفية تفكيك العالم وتفجير الكليشيهات. وعلى غير عادة النفوس الجافة، التي تختزل الأدب إلى أرق شديد، والفكر إلى عمل مرهق، سيخلق بارت من النص لذة ومن المعرفة احتفالاً .ثم ضد الفظاظة، التي هي قدر عنفها، لا تبقي على أي شيء، سيمدنا بقناعة لطيفة، لا يمكن الإمساك بها، في إطار قوة الفكر النقدي .لذلك، فإننا نستعيد قوى، ونحن نقرأ أو نعيد قراءة بارت ثانية، مع الاحتفال بالذكرى المئوية لولادته.

نصوص مثل: ميثولوجيات، وشذرات خطاب عاشق، وإمبراطورية العلامات، ويوميات رحلة إلى الصين، ومذكرات مأتم.. ، سواء صدرت خلال حياته أو بعد رحيله، فهي بمثابة نصوص- ملاذات، حيث بوسع كل واحد أن تعلمه ثانية، طرح كلمات تتعلق بوجوده الخاص.

هذا ما يجعل حياة بارت، والتي لا شيء استثنائيًا في ذاتها، تهمنا كثيرًا .فبخصوص مارسيل بروست Proust، والشغف الذي يحدثه لدى القارئين، تكلم بارت السيميولوجي عن المارسيلية (أو تلك التفاصيل المتعلقة بمارسيل بروست) .بذات المعنى، هل بوسعنا استدعاء "Rolandisme" (نسبة إلى رولان)، كي نصف الحماسة التي يوقظها هو نفسه. اقرؤوا

> هذه العزلة الطويلة، التي أبعدت رولان بـــارت عن رفاقه، في لحظة اتسمت بانخراطهم في الواقـــع، واعتبرت لديهم بهذا الخصوص، تجربة المقاومة جوهرية.

الدراسات السيرية، التي خصصت لرولان بارت:

×دراسة "تيفاين ساموبول" (والتي نحن بصدد التعليق على صدورها).

● دراسة ماري جيل (فلاماريون، سنة 2002).

● دراسة جون لوي كالفي (فلاماريون، سنة 1990).

الموضوع المراهن عليه، عبر كل هذه الحكايات الوجودية، أن مشروع بارت، أورث لنا أسلوبًا للربط بين النص والحياة، وطريقة ما للشغف بالعالم.

وفق هذا السعي إذن، لإضاءة حياة رولان بارت، وميلاده في "شيربورغ" سنة 1915، وسط عائلة بورجوازية عانت الفقر، فيما بعد. الموت المبكر لأبيه، في جبهة الحرب الكبرى، جعلته يتيمًا تحت رعاية الدولة. ثم طفولة، في منطقة "بايون"، لصيقًا "بهنرييت" Henriette، تلك الأم- الأيقونة، التي لم تشر عليه بأدنى ملاحظة. سنة 1924، انتقل بارت الشاب نحو باريس، إلى جانب أمه دائمًا، يكابدان قسوة الحياة، فيتمثل إحساسًا متناميًا حول الهامشي: «لم تكن لدي الملابس اللازمة ...ولا النقود التي تمكنني من اقتناء المقررات المدرسية«، معترفًا إلى برنار هنري ليفي سنة 1977.

شكلت لديه سنوات الثلاثينيات، حقبة اكتشافات: اكتشاف الصداقة وامتلاك الوعي السياسي (مركزية تاريخ 6 فبراير 1934)، لكن أيضًا مرضه الذي اضطره للتوقف عن مواصلة دراسته في صف الباكلوريا. عشية انتهاء الحرب، أجبره مرض السل، بشكل واضح كي يوقف مساره الدراسي، وينزوي داخل مؤسسة صحية للعلاج، طيلة سنوات عديدة.

هذه العزلة الطويلة، التي أبعدت رولان بارت عن رفاقه، في لحظة اتسمت بانخراطهم في الواقع، واعتبرت لديهم بهذا الخصوص، تجربة المقاومة جوهرية. لحظة كتلك، جعلت منها الباحثة "ساموبول" أساسًا، خلق لدى بارت شعورًا بانحدار مقامه وممارسته الخديعة، وهو ما حاول باستمرار التخلص منه. مثلاً، حينما يتناول الأيادي الصديقة، التي أمدها له الناشر موريس نادو Nadeau، الذي نشر له أولى مقالاته بصحيفة "combat"، يقول بارت: «موريس نادو، الذي أدين له منذ البداية، بهذا الشيء الجوهري».

خلف، قلم السيرة الذاتية، والاشتراكية وصعقات السياسة والماركسية والمسرح والبنيوية، أدوات ستغدو مجالات يتنفس عبرها بارت ثانية. لقد كرست، الباحثة "تيفاين ساموبول"، لمقارباتها صفحات مدهشة وثرية. مع أنها تلجأ بين الفينة والأخرى، إلى بعض التأويلات السيكولوجية، حيث نعتقد معها ما نرغب فيه، لكنها تبقى دائمًا وفية لموضوعها. أيضًا، بين فصلين موضوعاتيين وكرونولوجيين، فقد أوردت صاحبة الكتاب، تحليلات كرستها إلى العلاقات المتبادلة، التي نسجها بارت مع أندريه جيد Gide وسارتر وفيليب سولير وفوكو، اختيار سيظهر اعتباطيًا أو جريئًا، حسب درجات التناسب.

صفحة بعد صفحة، فقد وصلت بين الاتجاهين، اللذين شكلا رافعة لحياة وكذا كتابات بارت. من جهة، العاطفة حد التضخيم أحيانًا :إذا كان الجمهور الواسع، مطلعًا على كتاب شذرات خطاب عاشق، الذي عرف نجاحًا هائلاً، وغير محيط بمختلف جوانب حياة بارت العاطفية، فإنه سيكتشفها هنا برقة وحياء، مع الباحثة ساموبول. من جهة ثانية، عقل تركيبي غاية النسقية: مع الهوس بالتصنيف والترتيب، بحيث يظهر أيضًا صاحب كتاب "نسق الموضة كشخص ممنهج، وروح منضبطة، وأستاذ منظم. إذن، عند تقاطع الانفعال والتفسير، ترسم تيفاين ساموبول، صورة عن بارت، باعتباره شخصًا مرهف الحس، دقيقًا، ومرتبطًا بالحد الأقصى.

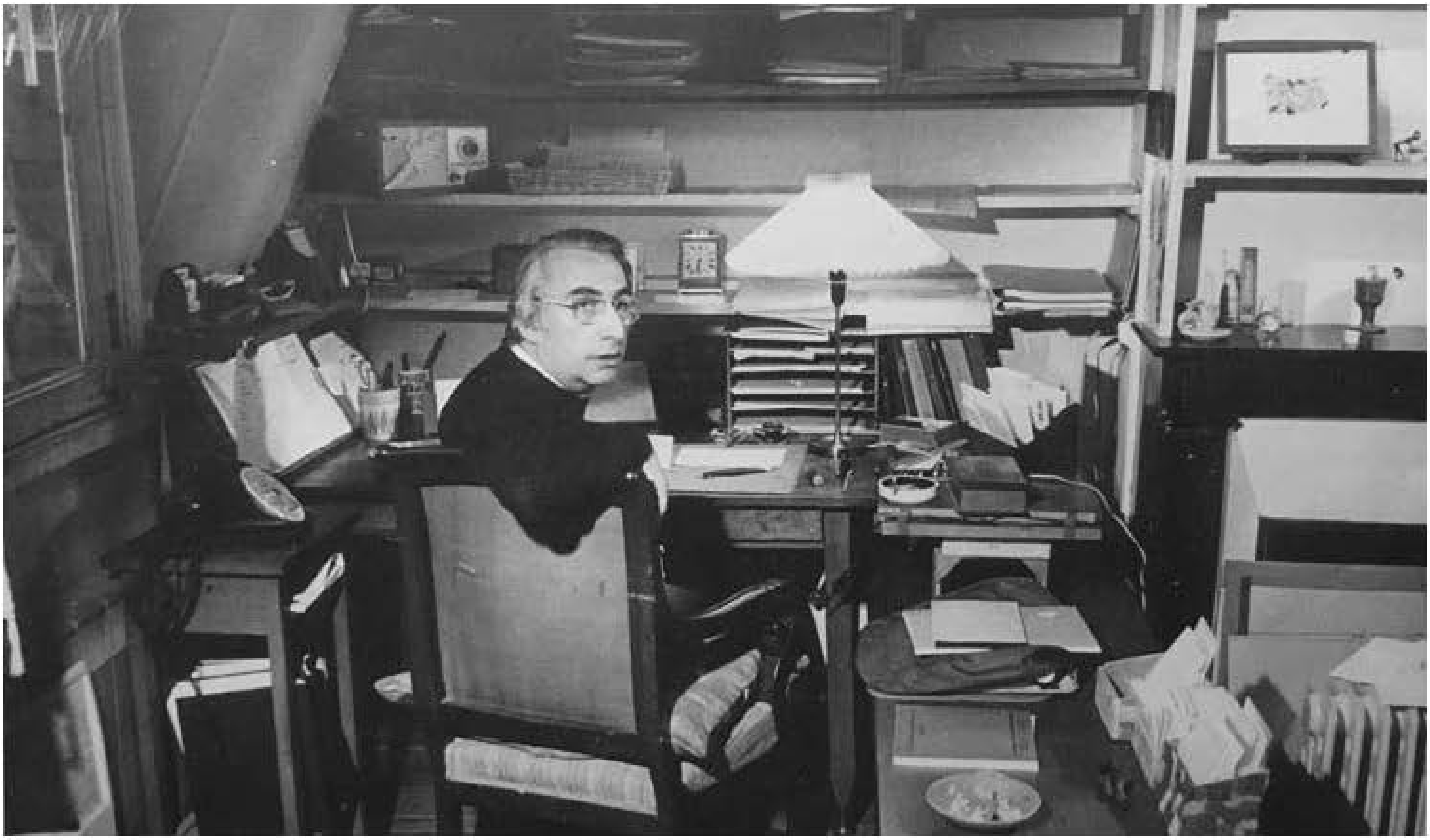
بعيدًا، عن مثقف ألف موقع، الذي يرطن بلغة غير مفهومة، فيجعله عرضة لتهكم مغتابيه. كذلك، بعيدًا بما يكفي، عن الثوري والطليعي، المخلد من طرف حاملي المبخرة، فقد جعلت "ساموبول" من بارت، كاتبًا كلاسيكيًا، بمعنى ثان، كاتب صاحب حداثة مريعة وذات شفافية متوقدة.

ثانيًا: حوار مع إيريك مارتي أستاذ الأدب الفرنسي المعاصر:

هو صديق قريب من رولان بارت، يعد في الوقت الراهن أحد أفضل المتخصصين في فكره، وناشر مؤلفاته. يبرز، من خلال هذا الحوار، المكانة التي يحظى بها بارت في المشهد الثقافي والأدبي المعاصر.

س1- ماهي أهم اللحظات القوية، لتخليد الذكرى المئوية؟

ج- يتجلى أحد العناصر الجديدة جدًا، في الملتقى الذي سيتمحور حول: بارت والسينما. المنظم من طرف مركز جورج بومبيدو والمدرسة العليا للأساتذة ثم قاعة حي "شامبوليون" بباريس. كانت لبارت علاقة بالسينما، هي في الوقت ذاته، مبهمة ثم مكثفة جدًا، ولم يتم التطرق إليها، إلا قليلاً. الشيء الآخر، الذي أترقبه بشغف، يتمثل في معرض المكتبة الوطنية الفرنسية، والتي أنا مسؤول عن قسم منها .نموذج المعرض الذي وقع عليه الاختيار، لن يكون ديداكتيكيا من أي جانب، بل سيكون مثل رؤية تسلط الضوء، ليس فقط على مفهوم بارت للكتابة، لكن أيضًا كتابته حسب عرض ملموس ومادي، حول لوحات إعلانية كبيرة، وملصقات على طريقة التقليد الصيني، مع استشهادات .ستجري أيضًا وقائع كثيرة، بعضها جد كلاسيكي، مثل بارت والموسيقى، أو أشياء ثانية غير متوقعة بتاتًا، مثل محاضرة تحت عنوان: ضوء رولان بارت. ستكون نوعًا من الارتحال، انطلاقًا من علاقة بارت بالفن المعاصر. سيستقبل المعرض بالأخص، الفنان فانسان ميسين. المثير



في الأمر، هو أني بقدر ما أقزعتني فكرة المثوية، لاحظت انبعاث بارت معاصر وحاضر جدًا.

-2 س- ما هو عمل بارت المعيل أكثر على المستقبل؟ هل بارت المراحل الأولى أو بارت النصوص الأخيرة التي استرعت الاهتمام؟

ج- يعطى اليوم بارت بصورة مشوشة قليلاً، فكتاباته الصادرة بعد وفاته ولاسيما "مذكرات مأتم" (2009)، نزعت كي تبرز لديه بعدًا حميميًا، سوداويًا، انعزاليًا، أي في نهاية المطاف، عند جانب آخر، قيامًا لما كان عليه مشروعه. ثم كذلك، العمل المنصب على بارت خلال السنوات الأخيرة، أخذ اتجاهات متعارضة جدًّا، بين باحث مثل "أنطوان كومبانيون، رأى في بارت "مناهضًا للحداثة، ثم باحثين آخرين كتوماس كليرك وماغالي تاشتبرغل وتيفابن ساموبول، الذين اهتموا ببارت، باعتباره حداثيًا عميقًا... هذا ساهم كذلك، في التشويش على صورته. أعتقد أن بارت، وبخلاف أشخاص مثل فوكو ودولوز، الذين أرسيا السبيل لتيار فكري قابل للتداول، لكنه في غاية التراص، فقد خلف بارت صورة معكوسة، أو بالأحرى مرتبكة وملتبسة، وغير مفهومة جدًّا في العمق. وضع بلا شك مؤسف، لكنه يحميه أيضًا من الإسفاف. لهذا ما أتحسر عليه أساسًا، والذي بالنسبة إلي، يمثل إحدى ظواهر القرن العشرين، ذاك الانفصال الذي حدث بين الحقلين الفلسفي والأدبي، بالتالي، لا يقرأ بارت مطلقًا من طرف الفلاسفة. أيضًا، لم يسمعوا بتلك الأبحاث حول النوع أو، ولم يتم الانتباه إلى كون بارت جعل من مفهوم المحايد مفهومًا أساسيًا، يزعج الهويات الجنسية. هذا الجانب المرتبط ببارت الأديب، قد أضعف في ذات الوقت، من وجهة نظر الأدباء، الفلاسفة وبارت نفسه. لكنه شيء مرتبط بالحقبة، فهناك عودة إلى الحقول المعرفية، والمقولات وكذا هذا الكبرياء، الذي تتصف به الحقول، نحو بعضها البعض.

3 – س- في ن ص كتبتموه سنة 2000، صنفتم بارت ضمن جينيالوجيا (مونتين وسارتر وديدرو)، أي كتاب غير قابلين للتصنيف؟

ج- اتبع بارت تقليدًا، مرتكزه البحث والتجريب باستمرار. بل، يلقب نفسه بـ"الباحث". هذا يدعو مرة أخرى، كي تحرره من التصنيفات، منذ كتابه: "الدرجة الصفر للكتابة (1953)، بل وقبله، حينما اعتبر بارت أن فترة ما بعد الحرب، تحتم رفضًا لتجزئة الحقل الفكري، بين الكتاب والمثقفين والأساتذة. لقد شكلت الأسطورة بالنسبة لبارت، سمة أما نقيضها فيكمن في إمكانية تفعيل تحولات بين نماذج الكتابة وكذا الحقول المعرفية. مثلاً، لم يكن بارت أبدًا روائيًا، بيد أننا نستشف رواية بين طيات كثير من نصوصه. أيضًا، لم يكن قط فيلسوفًا، لكن توجد فلسفة ضمن جوانب مختلفة من مؤلفاته. كان وضعًا متعبًا إلى حد ما، لكنه متمسك به.

-4 س- قد تصدرون شهر ماي مختارات، تتضمن كتابات ربما يكتشفها القارئ لأول مرة؟

ج – مادتها هو الاكتشاف الحقيقي، إنه بارت صاحب الرسائل. منذ البداية، اتجه اهتمامي إلى الكتابات التي لم يسبق نشرها. بعضها، كان مسليًا مثل التقرير الذي أنجزه بارت سنة 1949، لدى وزارة الخارجية بخصوص الحالة السياسية في رومانيا. غير أن الرسائل هي التي فرضت نفسها أكثر، فهي تمكن من صنع خريطة حياة. الذي أثر في أكثر، رسائل الشباب أو مراهقة بارت، عند نهاية تواجده بالمؤسسة الصحية للعلاج من داء السل، حيث قضى هناك سنوات طويلة خلال فترة الحرب. إنه بارت قبل بارت، وحيدًا جدًا ومنعزلاً جدًا، في ليل معاناته الصحية. أخيرًا، تلك الرسائل، هي الزمان المكتشف ثانية، إلى حد ما، بخصوص أشياء انبثقت من الماضي، خالصة كليًا.

-5 س- هل توجد نصوص أخرى كثيرة، لم تعرف بعد طريقها إلى القارئ؟

ج- بالنسبة للمختارات الحالية، لم أقدم جل المراسلات. أما بخصوص ما تبقى، فاعتقد أننا أدركنا النهاية. لكن، من يدري!.

هامش:

*للاطلاع على الملف، في لغته الأصلية، يمكن الرجوع إلى:

Le monde des livres;23 janvier 2015.



لماذا ننظر إلى ساعتنا اليدوية؟



ترجمة: د. فيصل أبو الطُّفَيْل

باحث من المغرب

ماري دينيوي

لماذا تتحكّم ردّة الفعل اللاإرادية هذه في إيقاع حياتنا؟ في ما يلي، يفكّك أربعة فلاسفة آليات هذا السلوك الذي يتكرر بشكل شبه مَرَضِيّ.

لكي لا نضيِّع أوقاتنا

سينيكا (SÉNÈQUE)

(عاش بين القرنين 1 ق.م 1- بعد.م).

على الرغم من أننا نملك الوقت، فإننا نضيّع منه الكثير: تلك هي الأطروحة التي ينطلق منها سينيكا في كتابه المعنون بـ: "في قِصَرِ الحياة". فنظرنا إلى عقارب الساعة يعني إدراكنا مِقْدَارَ الوقت الذي نضيّعه في التفاهات: "قُمْ بحساب ما تنفقه من وقت، وأخبرنا كم منحت منه لدائن، أو منهم، أو زبون (...). ثم أَضِفْ إلى ذلك ما ضَيَّعْتَ مِنَ الأوقات في التقاعس والخمول، وستجد سنوات عمرك أقلّ بكثير مما كنت تظن". ومن ثمّ، يرى الفيلسوف سينيكا أنّ من الواجب علينا أن نقتصد في استعمال الوقت بدلاً من أن نضيّعَهُ؛ فالوقت من ذهب.

لأننا لا نستطيع التماهي مع الامتداد الزمني

هنري برغسون (HENRI BERGSON)

(عاش بين القرنين 19 و20).

أن تنظر إلى ساعتك اليدوية هو دليل على خضوعك لزمن حُوِّلَ إلى فضاء. كما أن قيامك بوضع جدول زمني، أو بضبط مواعيدك، ما هي إلا محاولة لتقسيم الوقت وقياسه والتموقع فيه. هذا ما يوضّحه مؤلّف "المعطيات المباشرة للوعي". بيد أن ما سبق يتمّ على حساب الطبيعة الحقيقية للزمن، ونقصد بذلك المدّة. والحال أن المدّة هي ذلك التيّار المتدفّق من الوعي، والذي ليس في مقدورنا أن نتحكّم به فوريًا، والذي لا يسمح بالتعاقب. ولهذا السبب تمتصّنا الوقتية الاجتماعية بدلاً من الوقتية التي نعيشها، مع ما يحمله ذلك من إمكانية ابتعادنا عن ذواتنا.

لأننا نعيش في عصر التسارع

هارتموت روزا (HARTMUT ROSA)

(القرنين 20و21).

يرى عالم الاجتماع الألماني هارتموت روزا أنّ تَسَارُعَ إيقاعِ الحياة هُوَ العلامة البارزة في حداثتنا. فنحن ننظر إلى ساعتنا اليدوية لأننا لا نطيق البطء. ولا شكّ في أنّ هذا الضغط المتسارع يشكّل محرّكًا للنموّ- وتحقيق النمو يعني أن تستغلّ كل ثانية بشكل أفضل من الثانية التي سبقتها، ومن ثمّ تحقيق الكثير في ظرف سنة واحدة-. بيد أن الزيادة المتسارعة للفُرص المُتاحة أمامنا تُشعِرُنا بأننا نعجز عن إنجاز أي عمل يتطلب الصبر والأناة. وكلما تزايدت أوقات الفراغ لدينا، زاد معها شعورنا بأننا في حاجة دائمة إلى المزيد منها.

لكي نضفي طابعًا واقعيًا على ما نعيشه

موريس ميرلوبونتي (MAURICE MERLEAU-PONTY)

(القرن 20).

يرى مؤلّف كتاب "المرئي واللامرئي"، "أن ما سيحدث ما كان ليصبح بالنسبة إلينا واقعيًا لو أننا لم نكن نعرف متى سيحدث". ولكن أهمية الوقت لا تكمن بالنسبة لنا فقط في كونه يمكننا من معرفة أن شيئًا ما حدث بالفعل في ساعة محدَّدَة. فهذه النظرة القلقة للساعة تحيلنا على أسئلة أخرى أكثر جوهرية، حيث تَكْشِفُ "الحركةَ العميقةَ التي بموجبها حلتنا بالعالم، والتي تتكرر مجددًا لبعض الوقت". وبعبارة أخرى، يثير النظر إلى الساعة السؤال عن علاقتنا بالعالم في كليّته. وفي الواقع، ليس السؤال المركزي هو: "كم الساعة؟" بل "من أنا؟". ويعد هذا الفعل - في واقع الأمر- فعلاً فلسفيًا.

مصدر الترجمة

نُحيل هنا للنص باللغة الفرنسية في:

Marie Denieul. Pourquoi regarde-t-on sa montre ? Philosophie magazine, n° 110, juin 2017, p. 76.

وبالإضافة إلى الصفحة الورقية، يمكن الاطلاع على النص الأصلي بالفرنسية على الرابط الآتي:

http://www.philomag.com/les-idees/divergences/pourquoi-regarde-t-on-sa-montre-24052



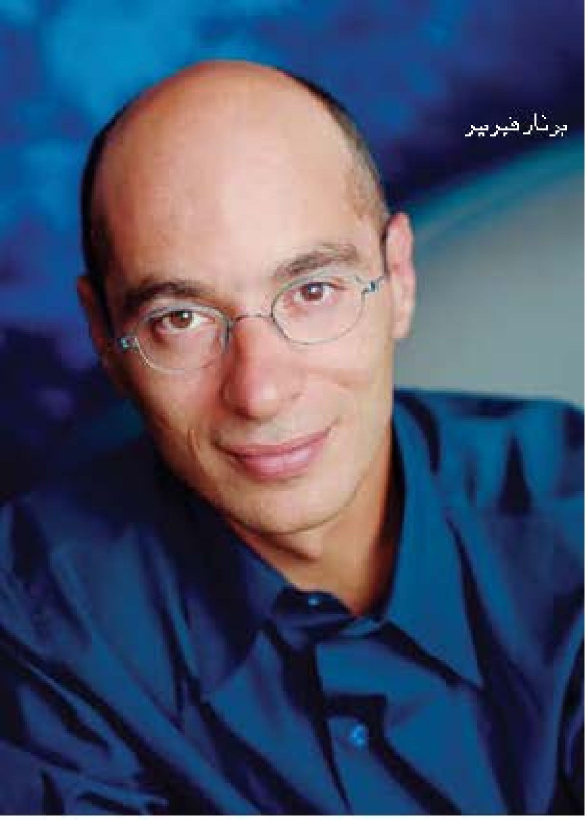
نحن الكتب

برنار فيربير



ترجمة: عبدالرحيم نورالدين
المغرب

برنار فيربير Bernard Werber المولود بتولوز (فرنسا) يوم 18 سبتمبر 1961، كاتب، صحفي، رسام ومخرج. اشتهر بثلاثيته عن عالم النمل والتي ترجمت إلى أكثر من عشرين لغة. تصنف كتبه في إطار الخيال العلمي، إلا أنه غالبًا ما يحب وصف أسلوبه بـ"فلسفة- تخييل". من بين مؤلفاته: النمل (1991)، يوم النمل (1992)، ثورة النمل (1996)، النوم السادس (2015). يروي فيربير في هذا النص حكاية الكتاب الذي تحدى جميع الصعوبات وصمد في وجه الرقمي.



أنا كتاب وأنا حي.

تنشأ الأنواع وتختفي بمرور الوقت.

كان يُعتقد أننا، نحن الكتب الورقية، سنختفي ومع ذلك، فالبشر من لحم ودم، هم الذين طُردوا من التطور.

كيف جرى هذا الانقلاب الفجائي؟

ينبغي أولاً تذكر كيفية ظهور صانعينا، وكيف اخترعونا.

ظهر البشر الأولون على وجه الأرض منذ 7 ملايين سنة (بحسب أصدقائي، كتب التاريخ الأكثر علمًا). في تلك المرحلة كانوا بالكاد يتكلمون، كانت تصدر عنهم خشخشات من الحلق لتنبيه بعضهم البعض إلى المخاطر أو الإشارة إلى أنهم يريدون التزاوج.

لنُقر بذلك بوضوح: في تلك المرحلة، لم تكن قصص الحب تجد مادة رومانسية كثيرة. لا قاموس، لا نحو، لا قدرة على استحضار مواضيع مجردة: لقد كان البشر الأولون ضعفاء في الأدب. ينبغي الاعتراف بذلك.

كانوا يتواصلون خاصة من خلال ضرب الظهر وفلاية رؤوسهم. كانوا وسخين، خائفين وعنيفين.

ثم ظهرت الكتابة منذ 10000 سنة في شكل لوحات جصية مرسومة بالدم، بالفضلات وبالفحم. كان سلفي الأول عبارة عن رسوم على جدران كهف. كانت آنذاك تقص حكايات متعددة الشخصيات والمغامرات: خرجات صيد، حروب، رؤساء منتصرين، أحلام. طبعًا لقد هدأ ذلك من روعهم، طمأنهم ووحدهم. منذ ذلك الزمن، كانت للحكايات هذه القدرة: هزم القلق خلال تشغيل المتخيل.

ثم ظهرت الكتابة على ألواح الصلصال أو على لوحات الخشب تلك هي أصولي. السومريون هم من جعلنا نظهر بفضل الكتابة المسمارية، أي في شكل مسامير، وهكذا حررت أول وأكبر قصة معقدة: ملحمة جلجامش، حكاية سفر فرد منهم إلى السماء.

لكن تطور أسلافي "ما قبل الكتب"، بدا بصعوبة كبيرة: فبعد البردي جاءت الرقوق (من جلد الخروف، والعجل، والحمار أو الظبي) التي استعملها الإغريق والرومان. لقد كانت مثينة جدًا، وكانت تسمح بمسح النص الأول من أجل كتابة نص جديد (مبدأ الرق الممسوح).

منذ 2000 عامًا، تم تجميعنا في قرية كتب كبيرة وعجيبة حيث تمكنا من التكاثر، "عاصمتنا الكتبية" الأولى: م. أ. ك.. مكتبة الإسكندرية الأولى! آه كم كنا سعداء في هذا المقام السحري... في شكل لفات متزاحمة، قادمة من العالم قاطبة، في الظل، مستعملة من لدن بشر تلك المرحلة الأكثر ذكاء. للأسف، جاء بشر آخرون، متعصبون دينيًا، غيورون من معرفتنا وخائفون من تعلم الشعب، وقرروا حرقنا.

خلال عصر البشر الوسيط، منذ 1000 سنة، اخترع الورق ومكنت الأديرة من انتشارنا الواسع بين السكان.

كانت مرحلة توسع، بالنسبة لنا، ولم يكن ينقصنا سوى المطبعة لنعرف أخيرًا نموًا ديمغرافيًا. ظهرت المطبعة عام 1450 تبعًا لتنويمهم، بفضل المدعو غوتنبرغ. كانت النهضة بالنسبة لنا.

في البداية، طبعت نسخ من الإنجيل، تلتها روايات، ثم أشعار وأخيرًا موسوعات. كان صنفنا يتنوع، بينما كان قراؤنا يتضاعفون. كانت سلطتنا عظيمة. حتى الأطفال كانوا يقرؤوننا.

كان بإمكاننا، نحن الكتب، في هذه اللحظة، الاعتقاد أننا ربحنا الجولة. غير أن الديكتاتوريات، ابتداء من 1930، فرضت ضرورة حرقنا في الساحة العامة، فكانت محرقات الكتب التي قضى فيها الكثير منا (غالبًا الأكثر فطنة) حرقًا.

في جميع الأنحاء تقريبًا، قُتل الطابعون، والكتاب، والصحفيون والكتبيون، أو أرغموا على إيقاف نشاطهم. لم يكن الديكتاتوريون يحبوننا لأنهم كانوا يخشون أن نُحول الجمهور إلى بشر أذكياء وأن تكون لدى هؤلاء، في ما بعد، الرغبة في الثورة.

كان الديكتاتوريون يعرفون: فتح كتاب، يعني فتح العقول.

بعد حربهم العالمية الثانية، عشنا فترة استراحة وتوسعًا جديدًا، فهم صانعونا أخيرًا أننا ضروريون في الصراع ضد الظلامية، وجودنا نفسه لم يعد محط تساؤل.

أصبح لنا في مجال نقل القصص منافسة السينما، والراديو، والتلفزة. أعلن خبر موتنا مرارًا، لكننا قاومنا. كنا الوحيدين القادرين على منح أكثر من سبع ساعات من التسلية المتواصلة!

ثم... منذ أربعين سنة ظهر الكتاب الرقمي. لقد كان عبارة عن أصناف من «نحن» لكنها «منزوعة المادية». لم يعد هناك لا ورق، ولا مداد ولا مكتبة.

عُوضنا بالقارئات الإلكترونية، باللوحات الرقمية، وبالملفات التي كانوا يتبادلونها مجانًا من خلال تقنية "الند للند".

من جديد بدا وجودنا محط تساؤل. من جديد أعلن اختفاؤنا المبرمج. وقيل عنا لقد «بطل استعمالنا».

نحن أيضًا صدقنا ذلك، وينبغي الاعتراف بأن توزيعنا في العالم عرف تباطؤًا تدريجيًا وبلا مراعاة.

أغلقت محلات بيع الكتب، أغلقت المكتبات وفقد الناس هواية جمعنا في صالوناتهم. صار الناس يعتبروننا سلعة باهضة الثمن، وأننا معرقلون، مربو الزوال ومتجاوزون.

فقد البشر عادة لمسنا، وشمنا، وتصفحنا، ووضعنا في جيوبهم. قاومنا، مدعومين بدفاع بعض الكتبيين النادرين والعنيدين ومديري مكتبات شغوفين، وكتاب ذوي رؤيا استشرافية، وصحافيين متبصرين. كما احتفظنا بأمل البقاء على قيد الحياة رغم كل شيء.

بعد ذلك انقلب الوضع. في أحد الأيام، ظهر فيروس في الإنترنيت ودمر كل الحواسيب (نوع من الطاعون الإلكتروني) لم يعد بإمكان رواد الإنترنيت التوصل بالملفات التي كان من المفروض أن تعوضنا.

أصاب الفيروس وحدات التوليد، لم يعد ثمة كهرباء، وانتبه البشر إلى توقف لوحاتهم الرقمية عن العمل.

وهكذا اختفت بدائلنا المزعومة بعد مدة ظهور سريعة. انهزم الافتراضي أمام المادي. لكن البشر كانوا يحتاجون باستمرار إلى قراءة حكايات لتذكر من كانوا، ومن أين أتوا، وإلى أين هم ذاهبون.

كان الجواب على الأسئلة الثلاثة المذكورة ضروريًا لكي لا يصابوا بالحمق. أخرجوا من جديد مطابع الأوفسيت القديمة، وبدأوا مجددًا في صنعنا بكمية كبيرة، بالورق والحبر.

استطعنا مقاومة الاختفاء في آخر لحظة، لندخل مرحلة جديدة من التوسع. لكن لحظة انتهاء صلاحيتهم كانت قد حلت. بعد الوباء الأول الذي ضرب الرقمي والكهربائي، جاء وباء آخر ليضرب العضوي. مات كل البشر بسبب فيروس زكام بسيط انتشر خلال أيام قليلة وتحول إلى وباء شامل بفعل طائراتهم، وقطاراتهم وبواخرهم.

قضى آخر كائن بشري وهو يقرأ سفر رؤيا يوحنا، بينما كان يسعل ويبزق. ها قد ماتوا جميعًا ونحن ما زلنا أحياء.

وبينما كانت أشجار الأدغال تنبت مجددًا في كل أنحاء مدنهم القديمة المشيدة بالخرسانة، والفولاذ، والبلاستيك والزجاج، كنا نحن الكتب الورقية، ما نزال مرتبين بعناية في المكتبات، بحسب الترتيب الهجائي أو بحسب الموضوع. نحن، الموسوعات برائحة التراب، نحن القواميس ذوي الصفحات الصفراء، نحن روايات الحب، نحن المسرحيات، نحن السير الذاتية، نحن كتب النكت، الدواوين الشعرية، المقالات الانتقادية، الكتب التاريخية، نحن الروايات البوليسية أو روايات الفانتاستيك أو الخيال العلمي، لقد حافظنا على بقائنا بعد موت أولئك الذين خلقونا.

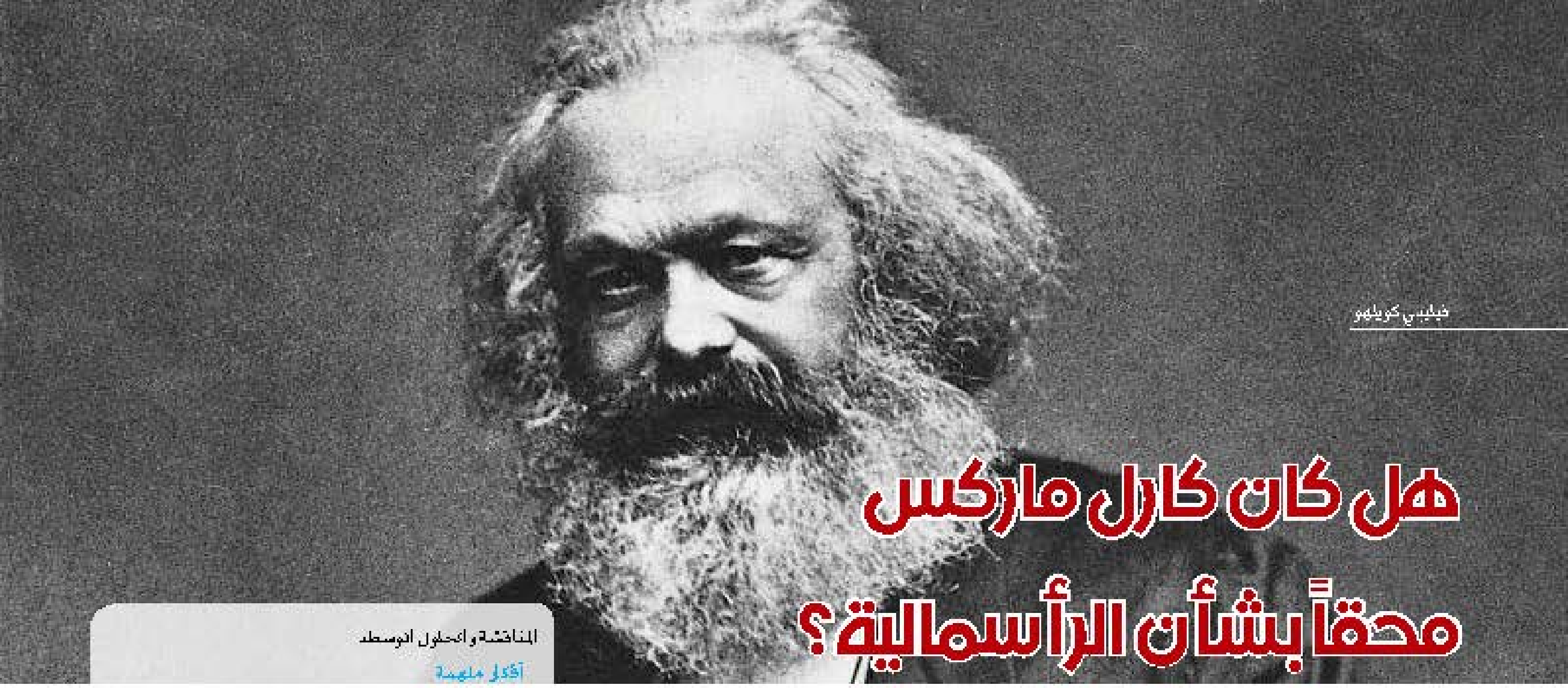
نحن مستعدون من الآن فصاعدًا، ننتظر أن يعثر علينا، يومًا ما، شكلٌ ذكي آخر من الحياة، قادم من مكان آخر، أو نما بالموازاة فوق كوكبنا، ننتظر أن تفتحنا أياد، أن تداعبنا أصابع، أن تمر فوق أسطرنا أبصار.

حينئذ سنكتشف لمن سيكتشفوننا أننا، نحن الكتب الورقية، كنا أفضل الحراس لذاكرة البشر.

هامش:

نشر بمجلة "لير" Lire الأدبية الفرنسية، عدد يونيو 2015 تحت عنوان:

BERNARD WERBER : « Nous, Les livres »



فيليبي كويلهو

هل كان كارل ماركس محقاً بشأن الرأسمالية؟

زعم الألماني "كارل ماركس" أن أساس الفلسفة ليس في فهم العالم بل في تحسينه، ولكن يمكن القول إن فلسفته قد غيرت العالم نحو الأسوأ، فقد اجتاح الجوع والأنظمة الديكتاتورية ومعسكرات الاعتقال 40% من الدول التي تبنت أنظمتها أفكارًا ماركسية في القرن العشرين.

ورغم زعم "ماركس" بأن أفكاره سوف تتيح التنبؤ بالمستقبل وفهم الحاضر، إلا أن سيرته الذاتية يمكنها أن تحمل عنوان "دراسة في الفشل" حيث لم تتمكن في التنبؤ بأكبر تطور ناتج عن أفكاره وهو نهوض الفاشية، وظن خطأ أن الشيوعية سوف تنشب في الاقتصادات المتقدمة، ولم يوجد نظام ماركسي ناجح سوى التجربة الصينية التي تحمل بصمات اشتراكية خاصة ممزوجة بالرأسمالية.

نقاط جنونية

لم يكن "ماركس" عالمًا، لكنه كان مفكرًا وكاتبًا بارعًا، فقد طور نظرية مجتمعية مدفوعة بقوى اقتصادية حددت العلاقة بين الملاك والعمال كما تحدث عن نهوض البشرية في وجه المستغلين وبناء نظام مثالي شيوعي.

وصفت شخصية "ماركس" بالقوية والعنصرية وغير المتسامحة والغريبة من الجنون بالإضافة إلى هوسه بذاته وعبقريته في الوقت نفسه، ورأى دومًا أنه على صواب وأنه اكتشف مفتاح تاريخ الفلاسفة قبله.

أصر الاقتصادي الألماني على نشر أفكاره ومعتقداته مهما كانت المعوقات، ومع فشل أفكاره في تحسين العالم، حاول أتباعه بعد وفاته توضيح نظرياته وتطبيقها بشكل مختلف ومزج أفكار شبيهة بها لتظهر "الاشتراكية العلمية" و"الماركسية اللينينية".

استمر الاهتمام بأفكار "ماركس" على مدار عقود ربما لأنها كانت أكثر ترابطًا عما كانت قبل ذلك، وعارض الرأسمالية بشكل كبير وأطلق عليها اسم "دكتاتورية البرجوازية"، فقد كان يؤمن بالصراع بين الطبقات ونهوض العمال ضد المتحكمين والملاك.

تبنت دول تابعة للاتحاد السوفيتي والصين أفكار "ماركس" وطبقت الاشتراكية في القرن العشرين كما تأثرت اتحادات عمالية حول العالم أيضًا بأفكاره.

رأى "ماركس" أن الرأسمالية تميل بشكل كبير إلى الاحتكار حيث إن الرأسماليين الناجحين يطيحون بمنافسيهم الأضعف من قطاعات الأعمال.

يقول محللون إن هذا التوصيف يبدو عقلانيًا لوصف العالم التجاري داخل منظومة العولمة والإنترنت في عصرنا الحالي، فالشركات الكبرى لا تزداد حجمًا فقط، بل إنها تلتهم شركات كثيرة أصغر منها.

يبدو ذلك جليًا عند النظر إلى هيمنة شركات تكنولوجية على أسواق بعينها مثل "جوجل" و"فيسبوك" اللتين تهيمنان على ثلثي إيرادات الإعلانات الإلكترونية في أمريكا.

بالمثل، تتحكم "أمازون دوت كوم" على 40% من سوق التجارة الإلكترونية المنتعشة في أمريكا، وفي بعض الدول، تهيمن "جوجل" على 90% من عمليات البحث.

بالعودة إلى أخطاء "ماركس"، يبدو أن نظريته بشأن الاقتصاد الاشتراكي خاطئة، ففي مثل هذه الاقتصادات، تم تسريح أعداد هائلة من العمالة من وظيفة إلى أخرى على عكس نظرائهم في الدول الرأسمالية الغنية التي ضمنت عمالتها وظائف جيدة برواتب تنافسية وامتلكوا منازل.

أخطاء بالجملة

عادت بعض أفكار "ماركس" إلى الأذهان في بعض الدول الرأسمالية نتيجة ثورة الأتمتة وعدم العدالة في توزيع الثروات، ففي بريطانيا، ارتفعت أسعار المنازل لدرجة أن المواطنين ممن هم دون 45 عامًا ليس لديهم أمل في شراء منزل، كما أن غالبية العمال الأمريكيين يؤكدون على عدم ادخار سوى القليل في البنوك.

أشار محللون إلى أن الكثير من أفكار "ماركس" مخطئة بشأن الرأسمالية، فقد أصبح لدى العمالة القدرة على شراء سلع وخدمات لم تكن متاحة سوى للأثرياء فقط.

أكدت تقديرات البنك الدولي على أن عدد من هم في فقر مدقع حول العالم قد تراجع من 1.85 مليار عام 1990 إلى 767 مليونًا عام 2013.

يكمن الفشل الأكبر لـ"ماركس" في تقليله من أهمية وقوة الإصلاحات حيث قلل من شأن القدرة على حل المشكلات عبر

المناقشة والحلول الوسط

أفكار ملهمة

توفي "ماركس" عام 1883 دون أن يشهد أي ثورة عمالية أو اشتراكية، لكن عام 1917، ألهمت بعض أفكاره وكلماته الروس للإطاحة بالحكومة واعتبرت أول ثورة للعمال في التاريخ.

على مدار خمسين عامًا، عاش أكثر من ثلث البشرية حول العالم تحت ظل حكومات تتبنى أفكارًا ماركسية واستخدمت بعض الأنظمة اسمه في الترويج لخططها.

في الأنظمة الماركسية، كان هناك فشل ذريع في تطبيق أفكاره وكانت العواقب الناجمة عن تبني البعض منها سيئة للغاية، ولكن "الماركسية" تشعبت في تاريخ وثقافة واقتصاد معظم الدول على كوكب الأرض.

بعد سبعة عقود من الثورة البلشفية في روسيا، انهار الاقتصاد تزامنًا مع انهيار الاتحاد السوفيتي والشيوعية عام 1989، واعتبر ذلك نهاية لـ"الماركسية" أيضًا.

دائمًا ما تقع أحداث غير متوقعة تسلط الضوء على بعض الأفكار القديمة، ففي أواخر عام 2007، حدثت الأزمة المالية العالمية، وتعرض الاقتصاد العالمي للركود.

انهارت مؤسسات مالية ومصرفية جراء هذه الأزمة وطلب البعض الآخر خطط إنقاذ مالي حكومية لتتسرب الشكوك إزاء الرأسمالية.

قال أحد المحللين إن الأزمة المالية العالمية أثارت التساؤلات والمطالبات بإعادة التدقيق في الرأسمالية، كما أن الأزمة دفعت الكثيرين لإعادة النظر في أفكار "ماركس".

قفزت مبيعات أعمال "ماركس" عن هجومه على الرأسمالية بنسبة 300% في ألمانيا عقب الأزمة، ورغم ذلك، فإن سيادة الرأسمالية على النظام الاقتصادي العالمي كانت أكبر من أن تغيرها قراءات لكتب وأفكار الكاتب الألماني.

علاوة على ذلك، لم تناقش الماركسية أو أفكارها دور المؤسسات المالية المحوري في الاقتصادات الصناعية، ورغم هذا، فإن من المستحيل احتواء أو حصار "الماركسية" تمامًا.

المصدر: الإيكونوميست
https://www.economist.com/node/21721916/comments?page=1



حرب الضحك عند نيتشه

فيليب أغنود
Philippe Arnaud



ترجمة: د. عبدالرحمن إكيدر
المغرب

تكمن قوة نيتشه في ضحكه. يقول في مقال يشجب فيه (عبادة المعاناة): «سوف أجرؤ على إقامة تسلسل هرمي للفلاسفة وفقًا لنوعية ضحكهم، فمن هم هؤلاء المفكرين بالنسبة لهذا الفيلسوف الألماني «القادرين على الانفجار من الضحك الذهبي»؟. إن معظم هؤلاء الكتاب والفلاسفة فرنسيين، من أمثال: مونتين Montaigne، لاروشيفوكلود La Rochefoudaud، لابروييرLa Bruyère ، فونتينيل Fontenelle ... وبالطبع فولتير Voltaire، يكتب نيتشه في إهدائه لكتاب (إنسان مفرط في إنسانيته) Humain, trop humain: «كتبهم ترتفع فوق الاختلافات في الذوق الوطني والفروق الدقيقة الفلسفية».

بالنسبة لنيتشه، فإن الضحك مسألة جدية، إنه يعتبر الضحك «حربًا» و«انتصارًا». إن له مغزى ودلالة، فـ«عندما يضحك الإنسان بأعلى صوته، فإنه يفوق في الابتذال جميع الحيوانات». يجب على المرء البهيج حقًّا «أن يلغي الضحك الصاخب». ذلك أن الضحك هو معركة ضد الذات، قبل أي شيء.

ولد فريدريش نيتشه سنة 1844 في روكينRocken ، التابعة لولاية ساكسونيا أنهالت Saxe-Anhalt، التي ليست بعيدة عن لايبزيغ Leipzig ، وتوفي في فايمار Weimar سنة 1900، وقد كانت مساهمته الفلسفية الأكثر فائدة (على الأقل في الحياة اليومية)، وذلك في نقده للأخلاق، فهو يرى في الاستياء وروح الانتقام النطاق الخفي لكل ما هو أخلاقي.

بالنسبة لنيتشه، فإن الإنسان المستاء هو «الإنسان الأخير». وهذا الأخير هو صورة من العدمية التي تهدد الثقافة الغربية، إن "الإنسان الأخير" يريد شيئًا أكثر من الأمن، وهو يعارض باستمرار إرادة السلطة، التي هي من حكر "الإنسان الخارق". يلاحظ نيتشه في (علم المرح) Le Gai Savoir "أن الجنس البشري دائمًا يُصدر مراسيم، من وقت لآخر: «هناك شيء ليس لنا الحق فيه بالضحك»، ولذلك فمن المهم أن نعرف الضحك، كما يجب على المرء أن «يضحك على الحكماء المتقشفين»، ويضيف: «حتى الطفل يجد دائما شيئًا يضحك عليه»، وفيه هذا نوع من الإثارة: فـ«أيُّ حقيقة لا تجلب على الأقل ضحكا هي حقيقة كاذبة».

إن نيتشه ليس بالكاتب الذي يصعب فهمه، خلافا لتلك لأفكار الراسخة حوله، إننا نضحك عندما نقرؤه، أما هو، فيضحك كثيرا على نفسه، وهذا أمر نادر الحدوث عند الفلاسفة، إنه «متهور في عقله»، أشبه ما يكون بـ«العنقاء» أو«متسلق الجبال»، أو«متسلق مبتدئ»، أو «شخص مثير للسخرية»، ... والذي «يحوم فوق الغيوم»، إن سخريته ليست بالمتشائمة، بل إنها مدمرة، إن ضحكه ليس «نهاية العالم من الضحك»، أو مثل ذروة الحدث، أو الشهب النارية.

يكتب نيتشه في (ما وراء الخير والشر) Par-delà le bien et le mal : «نحن مستعدون لكرنفال من النمط العظيم، حيث الشظايا من الضحك، والفرحة الجنونية، في مهرجان تنكري، والجرائم المتجاوزة للغباء الفادح، والسخرية الأرسطوفانية التي تنتهك الكون»، ويذكرنا نيتشه في هذا السياق بأن أرسطوفانيس Aristophane شاعر هزلي يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، والذي سخر من سقراط في أعماله المسرحية، تجدون العصر وضيعًا، ومبتذلاً، ويدناءة تجارية؟ لذا يدعونا الفيلسوف لتجاهل الغباء ببرنامج واسع النطاق! كما قال الجنرال ديغولDe Gaulle لقائد الفرقة الثانية المدرعة المارشال ليكليرك Leclerc الذي كتب على سيارته جيب: «الموت للأوغاد».

يحفر نيتشه التماثيل، يفجر الأصنام من قاعدتها، إن تمرده هذا مبتهج، يجب علينا الاستماع إليه عندما يقول: «فيكتور هيكو Victor Hugo : أو المنارة التي على حافة المحيط»، و«جورج ساند George Sand: البقرة التي تدر الحليب الجيد»، و«ميشلي Michelet: الحماس في ذراع القميص»، و«ليزي Liszt: الأسلوب الشائع ... بعد النساء»، إن جوته Goethe – الرجل الألماني العظيم، الذي يعجب به الكل – «يعانق الغيوم غالبًا أكثر مما نرغب نحن فيه»، يرى في ألمانيا «امرأة عجوزة محافظة ومثيرة للسخرية»، أما شبنهاور Schopenhauer فإنه «يمشي في الرموز بدل المشي على الأشياء ذاتها»، ماذا يعتقده نيتشه تجاه فاغنر Wagner، الذي كان صديقًا له، قبل أن يتشاجر معه نهائيًا؟ «يكتب نيتشه: أحتاج إلى أقراص جيغوديل Géraudel، للاستماع إلى فاغنر» (أقراص جيغوديل هي أقراص سعال تصلح لأمراض الجهاز التنفسي)، ثم يضيف: فاغنر «مضطرب عصبي»، إنه ينجذب إلى المرض مثل ما ينجذب «النباتي إلى الخضر»، إنه "مغناطيس"؛ و«رام للغمزات»، و«ممثل متكلف غير بارع مثل هيكو».

يعتقد نيتشه أنه مازال هناك مستقبل للضحك، لقد حلم طيلة حياته بالضحك "عاليًا"، يكتب في نهاية مؤلفه (إنسان مفرط في إنسانية): «إن الصمت بين الأصدقاء هو ذهب، لكن الضحك الجيد والطري هو أكثر من ذلك بكثير»، ويكتب أيضا، باللغة الألمانية lieblich laut: يجب على المرء أن يضحك «بصوت عال وجميل».

بالنسبة لهذا الفيلسوف، فإن هذا الضحك هو بمثابة «بقايا الطبيعة»، ويجب أن يكون محميًا، مثل الحيتان التي توشك الآن على الانقراض، والتي كما هو معروف جيدًا، فهي تضحك طوال الوقت.

الهوامش

عنوان المقال :

Nietzsche – La guerre du rire

مقتبس من :

Filippe Arnaud.Le Rire Des Philosophes. Arléa. Paris. Février .2017.pp 139- 144

من «ألف ليلة وليلة» إلى «1984»: كيف شكلت القصص عالمنا؟



مارتن بوكنر

أستاذ اللغة الإنجليزية والأدب بجامعة هارفارد

كثيرًا ما تركت القصص أثرها في التاريخ، وفي أذهان أجيال متعاقبة من البشر، بدءًا من الملاحم القديمة وحتى الروايات الحديثة.

تربى الإسكندر الأكبر منذ حداثته ليتبوأ زعامة مقدونيا، تلك المملكة الصغيرة بشمال بلاد الإغريق، التي ما انفكت تحارب جيرانها وعلى رأسهم الفُرس، مما دفعه لتعلم قيادة الجيوش وخوض المعارك.

ومع اعتلاء الإسكندر العرش بعد اغتيال والده، فاق الملك الشاب كل التوقعات، إذ لم يكتف بتأمين حدود مملكته فحسب، بل انتصر على الإمبراطورية الفارسية بالكامل، مخلدًا اسمه بين الفاتحين، وباسطًا ملكًا امتد حتى مصر جنوبًا، وشمال الهند شرقًا.

وكان في جعبة الإسكندر سلاح آخر غير أسلحة الحرب التقليدية، وهي ملحمة هوميروس "الإلياذة". إذ تعلم الإسكندر منذ عمر غض القراءة والكتابة بدراسته للنص الأدبي لتلك الملحمة، متفوقًا بفضل معلمه الفيلسوف أرسطو.

ولاحقًا استلهم الإسكندر بفتوحاته ما ورد في الإلياذة عن حرب الأخائيين في آسيا الصغرى ضد طروادة؛ المدينة التي توقف بها، رغم عدم أهميتها العسكرية، ليقتفي أثر مشاهد فرأها في الإلياذة. ويقص المؤرخون كيف أنه كان ينام خلال حملاته وإلى جواره نسخة منها.

ولم تقتصر أهمية ملحمة هوميروس الشعرية على ساحة الأدب، بل تجاوزت المكتبات نهارًا، ونيران المعسكرات ليلاً، في بلاد الإغريق لتشكل وعي مجتمع بأكمله ومنظومة قيمه.

ويقول هاورد كاناتيلا، الكاتب الكندي المتخصص في شؤون الفنون والفلسفة: "خط هوميروس، من بين ما خط، أنماطًا فكرية للثقافة الإغريقية المبكرة؛ وجسدت تلك القصة (أحداثًا) قُصد منها وعي القارئ بشكل يجعله يقبل عاقبة ما يتبناه من خيارات أخلاقية، كالتحلي بالشجاعة، على السواد الأعظم من الناس".

ورد الإسكندر للإلياذة فضلها عليه بأن أسداها معروفًا جمًا، فبعد أن استلهم منها الكثير في حياته، جعل من اليونانية القديمة لغة مشتركة لبقعة شاسعة من الأرض، مؤسسًا لأن تصبح الإلياذة عملاً من أعمال الإرث الإنساني الأبرز. وشيد من جاء بعده المكتبات الضخمة بالإسكندرية، وبرغاموس، وكان لها الفضل في نقل تراث هوميروس للأجيال اللاحقة.

ويرهن ذلك كيف يمكن للقصص أن تخلف أثرًا يتجاوز صفحات الكتب، فقد أراد أفلاطون للفنون أن تكون "ليس مجرد وسيلة للمتعة بل نفعًا لدساتير البشر وحياتهم". وكما يعقب الكاتب كاناتيلا، فإن "الشعر بالنسبة لأرسطو (وكذا أفلاطون) لا يثير في النفس شجونًا فحسب، بل يحفز البشر على الارتقاء بأنفسهم".

لغة جامعة

وما ينطبق على الإلياذة الإغريقية ينطبق على أعمال أخرى غابرة كملحمة جلجامش لبلاد الرافدين، وأسطورة "بوبُل فوه" للخلق عند المايا، بما ضمنه من روايات شكلت مرجعًا لحضارات بأسرها، صورت لأبناء تلك الأمم كيف كانت نشأتهم، وحددت ملامح هويتهم.



تعد "حكاية غينجي" التي ألفتها اليابانية موراساكي شيكيبو، أول رواية حديثة يعرفها العالم، إذ تضم شخوصًا معقدة، وتعتمد السخرية في وصفها للحياة داخل البلاط الملكي

ولا يستهل كل تقليد أدبي أسطره بروايات ملحمية للملوك والغزوات. فالأدب الصيني مثلاً قائم على "كتاب الأغاني"، وهو مجموعة من القصائد التي تبدو بسيطة في ظاهرها حتى يعن للمتمعن فيها معان كثيرة أسهبت لها التفسيرات والشروحات.

ولم يكن الشعر يومًا حكرًا على الشعراء، بل تعين على الطامحين إلى الترقي في مراتب الحكم الصيني الواسع اجتياز اختبارات صعبة حددها النظام الإمبراطوري آنذاك، على رأسها التبحر في الشعر حتى كان على كبار وزراء الدولة ومسؤوليها أن يبرهنوا على تمكنهم بارتجال القصائد في التو واللحظة.

ورسخ كتاب الأغاني الصيني الشعر كركيزة رئيسية للأدب في شرق آسيا، فحينما سعت اليابان إلى الاستقلال ثقافيًا عن الصين لم تجد بدًا من صياغة أشعارها الخاصة.

وكانت إحدى أوائل الروايات العظمى للأدب العالمي من نتاج الشعر، وهي "حكاية غينجي"، والتي تعين على مؤلفتها موراساكي شيكيبو تعليم نفسها الشعر الصيني من خلال تلصصها على دروس أخيها.

إذ يومها لم تكن النساء تتعلم الآداب الصينية. وحينما أصبحت هي إحدى وصيفات البلاط الياباني المليء بالأسرار، استغلت ما تعلمته لتصوير الحياة بين أروقة الحكم، وأفردت التفاصيل، مستبصرة بما يجري في خفايا تلك الأروقة، في رائعة تربو على ألف صفحة. ولكي ترتقي بروايتها لمكانة الأدب الرفيع، ضمنتها قرابة 800 قصيدة شعرية.

النسيج الأبيض

وانتشرت المعرفة في بقاع العالم باستحداث صناعة الورق والطباعة، وصولاً إلى الجماهير بالقصص المكتوبة، إذ جعل انتشار الورق والطباعة تكلفة الأدب في متناول يد قطاعات جديدة من القراء، وتطلب تلبية أذواقهم ظهور أنماط قصصية جديدة.

وعمت هذه الحركة العالم العربي أيضًا، بعد أن اكتسب سر صناعة الورق من الصين، وزاده رواجًا. وللمرة الأولى حفظت القصص التي كانت تروى شفاهية في شكل مكتوب، وظهرت مجموعات القصص من قبيل "ألف ليلة وليلة".

وكانت ألف ليلة وليلة عملاً أكثر تنوعًا عن الملاحم الشعرية القديمة، إذ جمع بين الخيال والحكمة على لسان بطلتها شهرزاد التي أقسم مولاها أن يقتل أي امرأة بعد ليلة واحدة تمضيها معه. ولكي تتمكن شهرزاد من النجاة بحياتها، أخذت تقص على شهريار القصة تلو القصة، حتى برأ من داء قتل النساء، ما جعل شهرزاد مليكة شهريار ورائدة فن القصص في آن واحد.

وتأثر تاريخ الأدب دهرًا بدواوين الشعر والقصص والملاحم، وحينما أراد الشاعر الإيطالي دانتي أليغيري تصوير الرؤية المسيحية للجحيم، والمطهر، والجنة، والاسترسال فيها خيالاً، اختار الشعر الملحمي وسيلة لينافس أساطين الشعر القديم، ولم يشأ أن يجعل هوميروس الإغريقي، الذي جاء قبل المسيح بقرون، بين أسرى الجحيم، فجعله في مكان وسيط بين الجنة والنار.

وكتب دانتي كوميديته الإلهية متجاوزًا اللاتينية الفصحى إلى لهجة أهل توسكانيا، ما ساعد في تحول تلك اللهجة لاحقًا إلى الموروث الشرعي الذي نعرفه اليوم باللغة الإيطالية، دلالة على دور الأدب في صياغة اللغة.

وكان الحدث الأبرز في ثورة الآداب هو اختراع الطباعة بشمال أوروبا على يد يوهان غوتنبرغ (استكمالاً لما بدئه الصينيون)، إذ آذن ذلك بعصر الإنتاج الواسع للكتب وتراجع الأمية، وهو ما نجني اليوم ثماره. وأصبحت الرواية هي الملكة المتوجة للأدب، إذ تحررت من القيود القديمة وأطلقت العنان للكتاب والقراء، وبالأخص النساء، للاستفادة من صيغتها المرنة لتناول القضايا الملحة للمجتمع الحديث.

وكانت البداية الأولى لما عرف لاحقًا بأدب الخيال العلمي برواية فرانكنشتاين للكاتبة ماري شيلي لتعبر عن الصراع بين آفاق العلم الواعد وما يمكن أن يجره من ويلات. ولاحقًا جاءت أعمال تندرج في إطار انهيار الحكم السياسي كما في رواية "1984" لجورج أورويل، ورواية "قصة الخادمة" لمارغريت آتوود.

واستغلت البلدان الناشئة الرواية لتأكيد استقلالها، على غرار ما عرف بالنهضة الأمريكية اللاتينية في ستينيات القرن العشرين كما في "مئة عام من العزلة" للكاتب غابرييل غارسيا ماركيز، إذ عكست روايته ثقافة بأسرها عبر أجيال متعاقبة. ولزم اقتران الاستقلال السياسي باستقلال أدبي، وكانت الرواية هي السبيل الأمثل لذلك.

ورغم أن الكثير من الأدباء استفادوا بانتشار المعرفة، إلا أن الطباعة يسرت أيضًا للأنظمة القمعية استغلال الأدب وفرض الرقابة عليه، وما عاناه الأدباء بشدة في ظل أنظمة الحكم الشمولي، كألمانيا النازية، والاتحاد السوفييتي، وظهرت المطبوعات السرية لتفادي الرقيب.

واليوم نحن في خضم ثورة أخرى تشهدها آليات الكتابة لا تقل، إن لم تزد، أهمية عن اختراع الورق والطباعة في الصين، وإعادة إطلاقهما في شمال أوروبا. فالإنترنت غيرت شكل القراءة والكتابة وانتشار الآداب بالأرض قاطبة، فبتنا على أعتاب حقبة جديدة من الكتابة والأدب زجت بالعالم في دورة تحول جديدة.



أدت الطباعة إلى الانتشار الواسع للمعرفة ولكنها سهلت أيضا للأنظمة القمعية استغلال الأدب وفرض الرقابة عليه

المصدر: BBC Culture

هل اختلف مفهوم الطعام الحلال عند المسلمين عبر الزمن؟

بقلم: Febe Armanios أستاذة مشاركة في كلية ميدلبوري و Boğaç Ergene أستاذ تاريخ في جامعة فيرمونت وميريام رينو مرشحة لنيل درجة الدكتوراه في الفكر الديني والأخلاق في جامعة شيكاغو.

ترجمة: سوسن محرز

دمشق

على ماذا ينطوي مفهوم "الحلال"؟

يتبع الطعام الحلال بالنسبة إلى المسلمين قواعدَ محددة منصوص عليها في الشريعة الإسلامية. عادةً ما تكون هذه هذه القواعد متعلقةً بطقوس الذبح والامتناع عن تناول بعض المواد مثل لحم الخنزير والدم والكحول. ولكن لطالما اختلف تفسير عادات الطعام الإسلامي تبعًا للزمان والمكان؛ إذ أصبح الطعام الذي كان محرمًا سابقًا – كالكافيار بالنسبة إلى الشيعة- مقبولاً على أنّه حلال.

وللتوضيح فإنّ معظم الأطعمة تدخل تحت تصنيف الحلال بالنسبة للمسلمين. وبموجب الشريعة الإسلامية، لا يُعدُّ ما يلي مسموحًا: الدم والكحول والمسكرات الأخرى ولحم الخنزير ولحوم الحيوانات الآكلة للحوم مثل الذئاب أو الطيور الجارحة مثل النسور والبرمائيات والثعابين والحيوانات التي تعيش على البر وفي الماء كالضفادع، كما لا تُعدُّ اللحوم والدواجن حلالاً إلا إذا كانت الحيوانات واعيةً عند ذبحها ونزفت قبل أن تموت، وذلك وفق ما ورد في سورة المائدة في الآية رقم 3: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾.

تنصُّ هذه الآية فقط على أنّ الحيوانات تكون غيرَ صالحة للأكل إذا ذُبِحَت باسم آلهة غير الله، ولكنّ الفقهاء قد قرروا أيضًا أنّ الحيوانات يجب أن تُذبَح باسم الله وبيد شخص مسلم مؤمن، ولكن ليس هناك إجماع دائم بين الفقهاء فعلى سبيل المثال، قرّر معظم الفقهاء أنّ المحار حلال في حين لم يوافقهم آخرون الرأي.

وجد الباحثون أثناء إعدادهم بحث لكتاب: "الطعام الحلال: تاريخ" أنّ أعدادًا متزايدة من المسلمين يأخذون في الحسبان اعتبارات أخلاقية وصحية عند تحديد أنّ شيئًا ما حلال، وبالطبع فإنّ معياري الأخلاق والصحة يحتلان موقعًا مهمًا من ثقافة الطعام الأوروبية، والكثير من هؤلاء المسلمين يتمركزون في شمال أمريكا وأوروبا، ولكنهم –كما بعض المسيحيين واليهود- يعودون بشكل متزايد إلى نصوص دينية لدعم اختياراتهم.

هل يجب أن تعني كلمة "حلال" أنّ الطعام صحي؟

تعني كلمة "حلال" مُباح أو جائز، وتشير إلى الأفعال والسلوكيات والأطعمة المسموحة تبعًا للتفسيرات التقليدية المعترف بها للقرآن والحديث الشريف وسنة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم). تُعرِّف الكثير من التفسيرات كلمة حلال على أنّها "الطيِّب" مستلهمة هذا المعنى من بعض الآيات القرآنية مثل الآية 172 من سورة البقرة ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾.

تحمل كلمة "طيب" تبعًا للتقاليد الدينية في طياتها طيفًا من المعاني مثل: لذيذ وفوّاح وجيد، وفيما يخصُّ الطعام فغالبًا ما تُترجَم إلى "صحي" أو "جيد"، ولكن بالنسبة لبعض المسلمين، فإنّ لكلمة طيب دلالة خاصة: تشير إلى الطعام الحلال المغذي والصحي والنظيف وذي المصدر المُطابق للمعايير الأخلاقية. وفيما يتعلّق بالخضار والفواكه، يمكن أن تشير كلمة طيب إلى: عضوي أو خالي من المبيدات الحشرية أو ليس معدلاً وراثيًا.

إنّ مفهومَ "طيب – حلال" ذو صلة أيضًا باللحم؛ إذ يأخذ المسلمون – شأنهم في ذلك شأن الكثير من المتسوقين- بعين الاعتبار مصدر اللحم الذي يتناولونه. هل جاء من مصادر صناعية؟ كيف عُومِلَت الحيوانات؟ ماذا أُطعِمَت؟ هل أُعطِيَت هرمونات ومضادات حيوية؟

السوق يستجيب

تتوسَّع صناعة الأغذية الحلال في الولايات المتحدة سريعًا، وقد أدى تزايد عدد المسلمين بالإضافة إلى الزبائن الأصغر سنًا من غير المسلمين الذين يستهلكون هذه الأطعمة لأسباب غير دينية، إلى دفع 20 مليار دولار أمريكي عام 2016 ما يمثل زيادة بنسبة 15 % منذ عام 2012.

يُمكن للمسلمين في الولايات المتحدة شراء اللحوم الحلال من



الأسواق المركزية أو محلات البقالة المتخصصة والجزارين اعتمادًا على توافرها والتعريفات المختلفة لمفهوم الحلال. يعتمد جزء كبير من قطاع اللحوم الحلال على اللحوم المنتجة صناعيًا واللحم الذي مصدره الحيوانات غير الطليقة[1] ولهذا السبب، يُطالب بعض المسلمين باتباع نهج الطيب- الحلال للحصول على اللحوم، وهو نهجٌ لا يلتزم بتفاصيل طقوس الذبح فحسب، بل يعتمد أيضًا على الحيوانات التي تتمتع بصحة جيدة ولم تتعرَّض لسوء المعاملة أو السجن أو الإساءة.

فمثلاً، تعترض مزرعة نورويتش ميدوز الواقعة في شمال ولاية نيويورك على ممارسات الزراعة الصناعية، وتُعدُّ واحدة من المَوردين الرئيسيين لمتجر اللحم الحلال في قلب مدينة مانهاتن تحت اسم Honest Chops الذي يبيع اللحوم الحلال العضوية والطليقة والخالية من المضادات الحيوية إلى زبائن نيويورك.

لقد تكيف أحد أصحاب مصانع الأغذية على الأقل مع تطوُّر توقعات المستهلكين المسلمين، فمثلاً يصنع متجر Saffron Road أطعمة مجمدة منخفضة الدهون ذات نسبة عالية من البروتين والألياف، ويستخدم أيضًا لحم البقر ولحم الخراف الخالي من الهرمونات والمضادات الحيوية، بالإضافة إلى الأسماك التي تُصطاد في البرية[2] ، والدجاج المربى بطريقة إنسانية. وتشتمل جميع عبواته العديد من الملصقات التي تُعلن بفخر أنَّ الطعام حلال مع وجود تفسير لأخلاقيات الحلال التي تتبعها الشركة على الوجه الخلفي للصندوق.

أثَّر الاهتمام بالرفق بالحيوان على ممارسات مَنْح الشهادات في مجال صناعة اللحوم الحلال، ففي العديد من الدول الغربية، تفحص المنظمات الإسلامية - غالبًا مقابل رسوم- الأغذية ومرافق الإنتاج وتقنيات التغليف قبل التصديق على المنتجات بأنَّها خاضعة لمفهوم الحلال، وقد طوَّرت إحدى أهم الجهات المصدِّقة على الحلال في الولايات المتحدة وهي مجلس أمريكا الإسلامي للغذاء والتغذية ومقره شيكاغو نظام تصديق مرن: فمن جهة، يجب أن يُحقِّق اللحم "المعايير الأساسية للذبح الحلال"، ولكن للمجلس شهادة أخرى خاصة باللحم الذي حُصِل عليه في المسالخ التي تخضع لإرشادات الرفق بالحيوان ولذا فهي أكثر انسجامًا مع مفهوم طيب- حلال.

بالنسبة لمناصري نهج الطيب- الحلال فإنَّ حالة الحلال المتعلقة باللحم الذي حُصِل عليه من حيوانات لم تُعامل بإنسانية سواء في حياتها أو بعد موتها هي موضع شك.

جوٌ من التفرُّد

ثم إنَّ هناك عدد قليل من الناشطين المسلمين الذين يدعمون مبادئ منظمة "الناس من أجل المعاملة الأخلاقية للحيوانات" (PETA) وحركات أخرى داعمة لحقوق الحيوان، وبالنسبة إليهم فإنَّ مفهوم طيب يعني نمط حياة نباتي! ويحتج هؤلاء بأنَّه بالنسبة لمسلم مؤمن، فإنَّ النهج الجيد والإنساني للحيوانات يعني الامتناع عن إخضاعها واستغلالها وقتلها؛ إذ تُبدي التعاليم الإسلامية -التي يتمسك بها المسلمون النباتيون- قلقاً عميقاً إزاء الرفق بالحيوان. ولذا – كما يتطلب المنطق- يجب أن يكون تفسير الرفق بالحيوان في الإسلام هو تجنُّب قتله.

وفي حين أنَّ بعض المسلمين يرفضون مفهوم الطيب-الحلال، يحتجُّ آخرون بأنَّ اللحم كان من بين الأطعمة المفضلة للنبي محمد وإنَّ الأمر القرآني "كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" يتضمَّن بلا شك البروتين الحيواني. ويرى البعض أنَّ التركيز على المواد الغذائية الصديقة للبيئة والموافقة للمعايير الأخلاقية وذات تكلفة الإنتاج العالية سيجعل شراء الأغذية الحلال أكثر تكلفة، ويشيرون إلى أنَّ نهجَ الطيِّب-الحلال معقدٌ وباهظُ الثمن وحكرٌ على مجموعة محددة من الناس - ويتعارض مع تعاليم الدين الأساسية القائمة على المساواة. كما أنَّه يضيف الكثير من المطالب إلى المبادئ القانونية الحلال المفهومة للجميع والمتفق عليها، والتي تدعو ببساطة إلى الامتناع عن عدد محدود من المواد الغذائية.

بالنسبة لهؤلاء المسلمين، فإنَّ النهج الأبسط والأكثر تقليدية في الغذاء هو الأفضل. فموضوع أخذ القيمة الغذائية للغذاء وطريقة تنميته أو تربيته بعين الاعتبار هو قرار شخصي، وليس مسألة دينية.

المصادر:

https://theconversation.com/for-many-muslim-grocery-shoppers-a-shifting-definition-of-halal-100715

https://theconversation.com/what-are-halal-foods-95696







مؤلفون "قتلة" أشاروا إلى جرائمهم الحقيقية في رواياتهم

هيفزيبا أندرسون

صحفية

مؤخرًا أدين مؤلف صيني بارتكاب أربعة جرائم قال إنه استوحاها في رواياته، ليستكمل تاريخًا من جرائم بشعة أوردها مرتكبوها في روايات ألفوها.

حين أدين المؤلف الصيني ليو يونغ بياو بقتل أربعة أشخاص أوسعهم ضربًا حتى الموت في نُزل عام 1995، ربما لم يفاجئ قراؤه كثيرًا بالأمر.

ففي مقدمة روايته عام 2010 بعنوان "السر الآثم" نوه ليو إلى أنه بصدد رواية أخرى تدور قصتها حول مؤلفة ترتكب سلسلة جرائم بشعة وتهرب من العدالة. وفي النهاية لم يقدر له أن يكتب تلك الرواية، وإن اعتزم تسميتها "الكاتبة القاتلة الحسناء".

وبعد القبض عليه، يقال إنه صرح لتلفزيون سي سي تي في الصيني أنه استلهم بعضًا من مؤلفاته من الجرائم التي ارتكبها، وبين ضحاياها حفيد لأصحاب النُزُل الذي لم يتجاوز الثلاثة عشر ربيعًا.

ومن المؤلفين من استعاض عمًّا لم يرتكبه من جرائم بخيال جامح، بدءًا برواية "بدم بارد" تأليف ترومان كابوت والتي وصفها بـ"رواية وقعت فعلاً"، ومرورا بأعمال حازت صيتًا عالميًا كرواية "الحجرة" تأليف إيما دونيهيو، و"البنات" لإيما كلاين، معتمدين على أحداث حقيقية زانها الخيال ترويعًا وجعل وقعها في النفس أشد رعبًا.

الجرائم الخمس الآتية والروايات التي استوحتها عُدت مزجًا بين الأدب والواقع، لا يوصى ضعاف القلوب بمطالعته.

"زهرة الأضاليا السوداء"

اسمها الحقيقي إليزابيث شورت، ولم تكن قد تجاوزت الثانية والعشرين حين عثر على جسدها مشوهًا ببقعة مهجورة في لوس أنجيلس في يناير/كانون الثاني عام 1947. وجدت الجثة مبتورة من الوسط ومفرغة من دمائها حتى أن الأم الشابة التي وجدتها مصادفة ظنت لأول وهلة أنها تمثال.

وأطلقت عليها الصحف التي أبرزت تفاصيل الجريمة البشعة اسم "زهرة الأضاليا السوداء". دارت تحقيقات الشرطة حول 150 متهمًا ولكنها لم تقد للقبض على أي شخص، ورغم ورود ما يربو على 500 اعتراف منذ اكتشاف الجريمة لم تتحقق الشرطة من مصداقية أي منها.

تلك الجريمة التي لم تُحل تركت أثرًا لا يمحى، إذ استوحتها العديد من الكتب والأفلام منها رواية "اعترافات مصدقة" لجون غريغوري دان عام 1977 والتي تبدأ بجريمة مماثلة وتتطور لقصة أخوين في أربعينيات لوس أنجيلس تتحول حياتهما من الضياع للأمل.

أما العمل الأبرز فهو رواية "زهرة الأضاليا السوداء" البوليسية لجيمس إلروي لعام 1987 والتي تخالف الواقع بتصورها التوصل إلى الجاني. ورغم أن أحداث الرواية تبدأ قبل عام من ميلاد إلروي إلا أنها تحمل وقعًا خاصًا بالنسبة له، إذ أهداها لأمه التي كانت ضحية جريمة قتل وقعت في لوس أنجيلس عام 1958.

جرائم غريت ويرلي

تلقى الكاتب الشهير آرثر كونان دويل كثيرًا من بريد المعجبين في زمانه، منها رسائل خلطت بينه وبين شخصيته الخيالية الأشهر، المخبر الملهم شارلوك هولمز، وطلبت منه المساعدة في حل جرائم.

وفي العقد الأول من القرن العشرين، أفرج عن محام يدعى جورج إداتجي بعد أن أمضى ثلاث سنوات من حكم بالسجن لسبع سنوات مع الأشغال الشاقة. وقد أدانته المحكمة بإلحاق إصابات قطعية بخيول وماشية فضلاً عن إرسال رسائل بغيضة "من مجهول" لاحقت أبويه أمدًا طويلاً من الزمن.

أصر إداتجي على براءته وطلب من دويل المساعدة في إثبات البراءة، خاصة مع اعتقاد دويل أن اتهام إداتجي له علاقة بلون بشرته - لأن والده هندي - ومن ثم عمل حثيثا على مكافحة ما اعتقد أنه عنصرية متأصلة في جهاز شرطة ستافوردشير. وقد أثارت القضية اهتمام القراء على نطاق واسع في أوانها وسميت بجرائم غريت ويرلي نسبة إلى القرية التي شهدت الأحداث. وفي عام 2005 حولها المؤلف الإنجليزي جوليان بارنز لرواية بوليسية مثيرة بعنوان "آرثر وجورج" رشحت لجائزة بوكر وتحولت لعمل مسرحي وآخر تلفزيوني.

اختفاء بولا جين ويلدن

في غرة ديسمبر/كانون الأول عام 1946 اختفت طالبة تبلغ من العمر 18 عامًا بينما كانت تسير في غابات فيرمونت. كانت بولا جين ويلدن الابنة الكبرى لأحد المصممين، وكانت في عامها الثاني بكلية بنينتون حين أرادت التنزه في الطبيعة القريبة بعد ظهر يوم أحد بارد دون رفيق أو حقيبة، ويجيبها قليل من المال.

وحين تأخرت عودتها إلى الجامعة تم استدعاء مسؤول الشرطة، والذي عُنِّف لاحقًا لعدم كفاءة التحقيق. تنوعت النظريات بين السقوط وفقدان الذاكرة أو الانتحار أو القتل، ولم يُعثر أبدًا على جثة في تلك المنطقة. وقد شهدت الفترة ما بين عامي 1945 و1950 أربعة حالات اختفاء على الأقل في نفس المنطقة دون معرفة السبب.

أثار ذلك خيال المؤلفة شيرلي جاكسون وهي من نفس المنطقة وكان زوجها يُدرِّس في كلية بنينتون، واستلهمت من اختفاء ويلدن روايتها الغامضة بعنوان "القاتل" لعام 1951، وتطرقت على عجالة للأمر نفسه في قصتها القصيرة "الفتاة المفقودة".

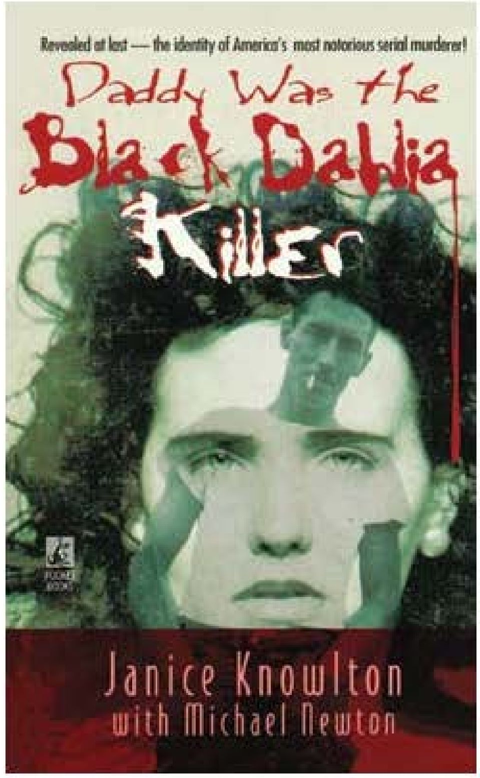
وفي لفتة مثيرة تلتقط سوزان سكارف ميريل خيط الجريمة في روايتها "شيرلي" عام 2014 لتتهم المؤلفة السابقة بالضلوع في اختفاء ويلدن!

"جزار بلينفيلد"

هذه المرة الجريمة مزدوجة: القتل وسرقة الجثث! المكان بلينفيلد بولاية ويسكنسن حيث ألقي القبض على إدوارد ثيودور غاين عام 1957، والذي انتهى به المطاف بالموت عام 1984 بالمصحة العقلية حيث أودع.

غير أن الجرائم المروعة التي ارتكبها جعلت سيرته لا تنتهي بوفاته. اعترف غاين بقتل امرأتين، واستخراج جثث بعد دفنها بوقت قصير من مقابر بالمنطقة بغرض حياكة "بدلة نسائية" ينوي ارتداءها ليتقمص شخصية أمه الراحلة.

وتوصل المحققون في منزله إلى مجموعة غريبة من "الأثاث والملابس" كلها من رفات بشرية. وبعد عامين من القبض على غاين، نشر المؤلف روبرت بلوك رواية مثيرة بعنوان "نفوس معقدة" حولها المخرج ألفريد هيتشكوك عام 1960 إلى أحد أشهر أفلامه (لم يكن بلوك متابعًا لجرائم غاين حين بدأ تأليف الرواية ولكنه قرأ عنها قبل الانتهاء منها). ولاحقًا



رواية "زهرة الأضاليا السوداء" البوليسية لجيمس إلروي

استلهم توماس هاريس منها شخصية "بافلو بيل" في رواية "صمت الحملان".

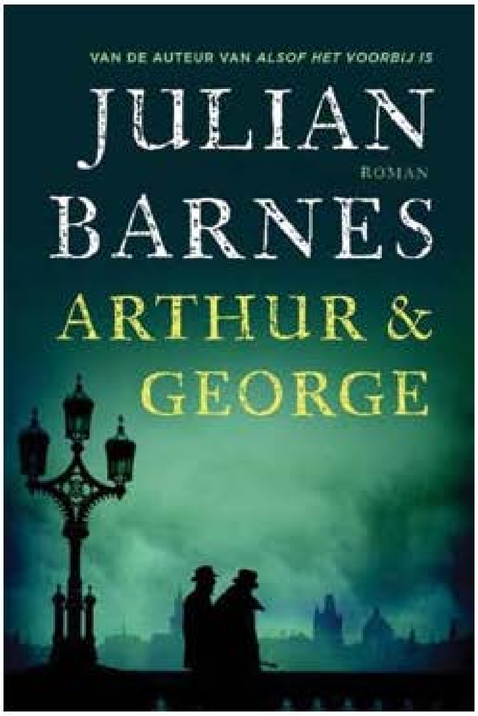
هاري باورز: سفاح النساء

تصيد السفاح هاري باورز ضحاياه من إعلانات القلوب الحائرة بالصحف، ليقتل عاشقات ولهانات ومن ثم يحصل على أموالهن. ومن بين ضحاياه أرملة تدعى أستا أيشر وأولادها الثلاثة في بارك ريدج في إلينوي. بعد مراسلات حميمة اصطحب باورز أيشر لبضعة أيام في أواخر يونيو/حزيران عام 1931 قبل العودة بمفرده للأولاد ليخبرهم أنه جاء ليأخذهم إلى أمهم.

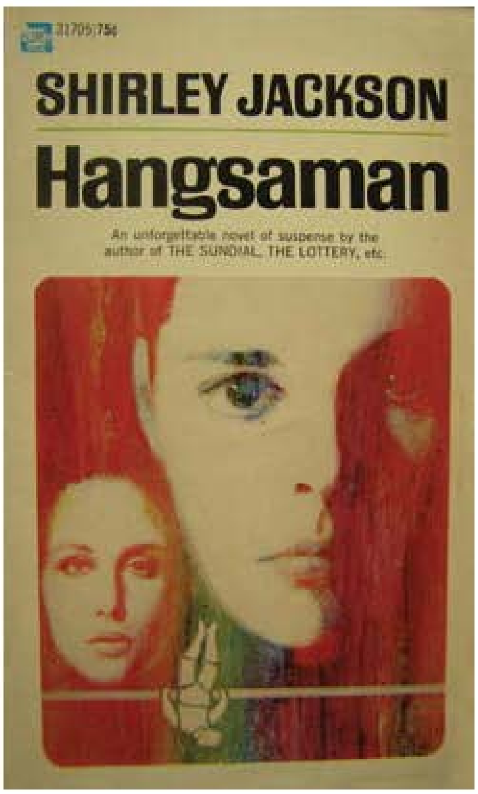
اختفت امرأة أخرى بينما بدأت الشرطة التحقيق في حالات الاختفاء في أغسطس/آب. وفي منزل أيشر قادت رسائل الغرام الشرطة إلى منطقة كوايات ديل بويست في برجينيا وإلى مسرح جريمة مأساوية شملت آثار أقدام طفل مخضبة بالدماء. كما عثرت الشرطة على حزمة مراسلات أخرى تشير إلى أن باورز كان بصدد إعادة الكرة مع أخريات.

أعدم باورز شنقًا عام 1932 بعد أن بات حديثًا لا ينقطع لوسائل الإعلام بل وأصبحت "مقتنيات" الكوخ الذي كان باورز يصطحب ضحاياه إليه تباع في الشوارع. وحينما ذكرت الروائية جاين آن فيليبس الجريمة في أولى رواياتها تلقت إحدى المقتنيات. وفي عام 2013 نشرت رواية "كوايات ديل" التي ضمنتها تفاصيل دقيقة مثيرة للقضية وتوابعها.

وكان من الشخصيات القليلة المبتدعة في الرواية تلك الصحفية الشابة "إميلي ثورنهيل" التي أذنت شخصيتها بفجر تمكين المرأة الذي جاء لاحقًا. بين أسطر الرواية تدرك ثورنهيل السبب في تمكن السفاح من "تلك النساء ممن انتصف بهن العمر، ممن أيسن من الرجال والأقدار، وبتن في أمس حاجة إلى من يرعاهن ويحميهن".



رواية "آرثر وجورج" للكاتب الإنجليزي جوليان بارنز



رواية "القاتل" لشيرلي جاكسون

المصدر: BBC Culture



عبد الرحمن رفيع..
أيقونة الشعر الخليجي

لم يكن الشاعر الكبير عبد الرحمن رفيع مجرد شاعر بحريني موهوب، وإنما سطع نجمه في دنيا الشعر، مقدمًا شعرًا يمتزج بلوحات كاريكاتيرية مضحكة تعمد نقد مختلف الظواهر الاجتماعية بأسلوب سهل يسحر ألباب المتلقي. كما كان لطريقة إلقائه المسرحية المتميزة المعطوفة على لهجته البحرينية الأصيلة وقع السحر على المستمع، سواء في الأمسيات الشعرية المحلية أو في الفعاليات الثقافية الخليجية التي كان دومًا في طليعة مدعويها، بل كان نجمها المتألق.

ويعد الشاعر عبد الرحمن رفيع أشهر الشعراء البحرينيين على مستوى منطقة الخليج العربي وله مكانة مرموقة فيها، وتميز بالمزاوجة في شعره بين اللهجة العامية واللغة العربية الفصحى، ومحاكاته لواقع المجتمع الحديث مع القديم، وكان يأخذ في كثير منها الجانب الهزلي.

ولد عبد الرحمن محمد رفيع عام 1938 في المنامة، لعائلة محافظة وملتزمة دينيًا. ولهذا التحق على مدى أربع سنوات بكتّاب كانت تديره امرأة من نساء الحي (مطوعة)، حيث تعلم القراءة والكتابة والقرآن الكريم، قبل أن يلتحق بالمدارس النظامية.

الصدفة وحدها لعبت دورًا في مسيرة رفيع الأدبية، حيث أهداه أحد جيرانه العائدين من الدراسة في جامعة بيروت الأمريكية في منتصف الخمسينيات حزمة من الكتب الأدبية التراثية، كان من بينها «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني، و«العقد الفريد» لابن عبد ربه وكتابي «البخلاء» و«البيان والتبيين» للجاحظ، فقرأها كلها بلهفة، الأمر الذي تفتحت معه مداركه على التراث العربي ومخزونه اللغوي والشعري الغزير. غير أن الرجل طلق التراث لاحقًا في مرحلته الثانوية وانساق نحو الاهتمام بعصر النهضة الفكرية الحديثة، وذلك بعد أن اطلع على كتاب أهداه له مدير مدرسته ومعلم اللغة العربية فيها الأستاذ جواد الجشي. ولم يكن هذا الكتاب الذي ساق شاعرنا بعد ذلك نحو الاطلاع على مسرحيات شكسبير وغيرها من روائع المسرح الغربي سوى كتاب «حديث الأربعاء» لعميد الأدب العربي الدكتور طه حسين.

من بعد تخرجه من الثانوية ذهب رفيع إلى القاهرة في منتصف الخمسينيات لإكمال تعليمه الجامعي، لكن كان عليه قبل ذلك الحصول على شهادة التوجيهية التي نالها من «المدرسة السعيدية» بتفوق لافت بدليل حصوله على نسبة 85 بالمائة. في تلك المدرسة العريقة زامل رفيع الشاعر الدكتور غازي القصيبي، وتوطدت بينهما عرى الصداقة التي كان عاملها المشترك ليس قدومهما من بلد واحد فقط وإنما أيضًا شغفهما بالأدب والشعر وكتابة القصص القصيرة. ومن هذه المدرسة انطلقا ملتحقين بجامعة القاهرة لدراسة الحقوق.

ويجمع كثيرون أن رفيع هو عبد الرؤوف الذي وصفه القصيبي في روايته «شقة الحرية» (ص 72، 78) بالطالب الخجول ذي الإمكانيات المادية المتواضعة إلى درجة أنه كان يعيش بأربعة جنيهات في الشهر (جنيه لإيجار الغرفة والباقي للأكل ولا شيء للمواصلات لأنه كان يذهب إلى المدرسة ويعود منها ماشيًا)، بل إلى درجة أنه كان يملك بدلة واحدة (من غير كرافتة)، ولا يملك ساعة إلى أن أهداه القصيبي ساعته الاحتياطية من نوع «ميدو».

ويقال إن رفيع، بسبب نشأته الدينية الأولى، كاد أن ينضم إلى جماعة الإخوان المسلمين. وإذا ما صدقنا أنه هو عبد الرؤوف المذكور في رواية «شقة الحرية» فإن الأدلة على ذلك كثيرة. ففي سنوات دراسته في القاهرة كان صريحًا – طبقًا للسرد الروائي للدكتور غازي القصيبي – في معاداته للاشتراكية وكل ما عداها من الأفكار والتيارات والأيديولوجيات السياسية التي كانت تموج بها الساحة المصرية في تلك الأيام ما عدا الأفكار الإخوانية. وآية ذلك أن عبد الرؤوف دخل في نقاش مع فؤاد الطارف (يعتقد أنه غازي القصيبي نفسه) حول الاشتراكية فما كان من الأول أن قال للثاني: «لا أؤمن بالاشتراكية لأني أؤمن بالإسلام»، وحينما رد عليه فؤاد متسائلًا: «ما علاقة هذا بذلك؟ الإسلام دين والاشتراكية مذهب اقتصادي»، كانت إجابة عبد الرؤوف هي: «الإسلام منهج متكامل. رؤية شاملة تنظم كل شيء. شؤون الاقتصاد وشؤون السياسة والسلوك الشخصي والعبادات. لا يمكن أن تنتقي من هنا وهناك مبادئ ونظريات. إما أن تكون مسلمًا أو تكون اشتراكيًا» (شقة الحرية ص104 وص105). أما حينما سأله فؤاد هل تتعاطف مع الإخوان المسلمين، فقد احمّر وجهه ولم يجب (ص 105).

وتتكرر مثل هذه الحوارات بين الرجلين في الصفحات 284، 289، بل تتطور إلى حد اتهام عبد الرؤوف لفؤاد بأنه مخدر بدعاية جمال عبد الناصر وأن مصر ليست بلدًا مسلمًا، وأن نظامه الناصري يحارب الإسلام، الأمر الذي يرد عليه فؤاد بالقول: «وأنت مخدر بدعاية حسن البنا... وكلامك رجعي».

على أنه لا يوجد ما يثبت أن رفيع انضم رسميًا إلى تنظيم الإخوان المسلمين بدافع من التزامه الديني، مثلما لا يوجد ما يدل على التحاقه بحزب البعث أو حركة القوميين العرب من خلال زمالته لغازي القصيبي وشركاء الأخير الثلاث في «شقة الحرية»، يعقوب وعبد الكريم وقاسم، الذين كانت تتجاذبهم التيارات السياسية المختلفة أثناء دراستهم في مصر. وفي اعتقادي أن ما مر به رفيع في تلك الفترة لم يكن سوى مراهقة سياسية شبيهة بما مر به غازي القصيبي في الفترة نفسها من انحياز للناصرية تارة وتعلق بالبعث تارة أخرى ونفور من الاثنين إلى حركة القوميين العرب تارة ثالثة.

قلنا إن علاقة صداقة قوية نشأت بين رفيع والقصيبي، لكنها لم تنشأ في القاهرة كما قد يعتقد البعض وإنما نشأت ابتداء في البحرين في خمسينيات القرن الماضي عندما كان القصيبي مقيمًا مع أسرته في المنامة وكان الرجلان زميلين في المدرسة الثانوية. وقد استمرت هذه العلاقة حتى وفاة القصيبي الذي رثاه الشاعر بقصيدة جاء فيها:

ساكتب عنه اليوم كي أظهر الفضلا
ومن ذا الذي في فضله يدعي الجهلا
ساكتب عن غازي فتى الشعر هائمًا
يحب (أوال) ينشد البحر والنخلا
ستبقى على ثغر الزمان رواية
وتبلى الليالي الفانيات ولا تبلى

والمعروف أن رفيع كثيرًا ما تحدث في أمسياته الشعرية ومقابلاته التلفزيونية والصحفية عن تلك العلاقة مع غازي القصيبي، عارجًا على ما كان بينهما من مساجلات شعرية وطرائف أثناء زمالتهما في الثانوية السعيدية ثم في جامعة القاهرة. من هذه الطرائف قوله في أمسية أقيمت في صالون عبد المقصود خوجة بجدة: «في أوائل أيام التحاقنا أقبلت فتاتان وجلستا أمامنا، فتساءلتُ لماذا اختارت هاتان البنتان هذا المكان؟ وكانت إحداهما كالحصان والأخرى صديقتها.. وكان غازي يكتب ما يعن له من الأبيات الشعرية خلال إلقاء الدكتور المحاضرة، ثم يعطيني إياها لقراءتها، وأقوم أنا بعد ذلك بالرد عليه. ومن تلك المحاورات هذه المقطوعات. كتب



الأستاذ حسين سراج، الشيخ عبد المقصود خوجه، الأستاذ عبد الرحمن رفيع، الأستاذ هاشم زواوي خلال تكريم الشيخ عبد المقصود خوجة للشاعر البحريني عبد الرحمن رفيع (الاثنينية عبد المقصود خوجة).



غازي:

إيه يا ذاقهة مغرورة

أي شيء فيك يدعو للغرور

أتراه الوجه إذ غطيته

بدثار من صباغ وعطور

أم تراهُ الشعر يا آنستي

إذ جعلت منه أذناب الحمير

فردتُ عليه:

تلك حسناءُ على أهدابها

يرقصُ الشوقُ وإغلاءُ الصُقور

تركتَ عقلك يهذي عندما

تتراءى مثل شمس في بدور

أنت مهما قُلتَ في تقبيحها

إنها تسطع كالبدر المنير

وفي سياق ما كان بين الشاعرين الصديقين، لا بد أن نعرج أيضًا على قصيدة كتبها رفيع في عام 2003 للقصيبي، مهنئًا إياه بتعيينه وزيرًا للكهرباء والمياه في المملكة العربية السعودية. من أبياتها:

وزير الماء عشت أبا سهيل

كي تروي لنا القفر القفيرا

لأني لست أدري هل أهني

أم أني أسكب الدمع الغزيرا

أو يجدي البكاء على عذاري

ويرجع ملؤها عذبًا نميرا

ولم يبق بجوف الأرض ماء

لكي تمسي على ماء وزيرا

كتب الشاعر عبدالرحمن رفيع بالعربية والعامية ومال في بعض الأحيان إلى الشعر الساخر والهجائي وكانت له مكانته ودوره في إحياء الحركة الشعرية في البحرين.

واشتهرت قصائده على مستوى منطقة الخليج لما تتسم به مفرداته من البساطة والمباشرة ومن أشهرها قصائده «تذكرين» وقصيدة «سوالف أمي العودة» وغيرها من القصائد ليمتلك خلال الفترة الطويلة في خدمة المجال الأدبي والشعري قاعدة واسعة من الجمهور على المستوى الخليجي.

وطالما أتينا على ذكر شعره الفصيح منها قصيدته المعنونة بـ «من هنا الخليج»، وفيها يقول:

من حقبة النفط يصحو مرة أخرى

يثري الحياة كما من نفطه أثرى

قفوا جميعًا له، إنه الخليج بدا

من الجهالة، من أسمالها يعرى

خمسون عامًا مضت

شاد الأسس بها

واليوم ينهض، حتى يدخل العصرا

ومن قصائده الفصحى الأخرى الجديرة بالذكر، تلك التي كتبها في الرباط في أغسطس 1993 وتحدى بها صديقه وزميله الدكتور غازي بن عبدالرحمن القصيبي حينما أعيت الحيلة الأخير (كما قال رفيع نفسه) عن الاتيان بقصيدة تنتهي بتاء مفتوحة. من أبيات هذه القصيدة:

أحورًا ما أراه أم بناتا

فلم أر قبل حسنهم فتاتا

إذا قاموا لمشي أو لرقص

تفتت قلبي منهم فتاتا

وبات الليل يشكو من هواهم

ولم يك قبل ذلك باتا

لقد ذبحوا فؤادي ذبح شاة

فرفقًا بي فقلبي ليس شاتا

رأيتهمو فنحت على شبابي

وسيف في قد عشق السباتا

وقلت من التحسر ليت شعري

لقد ذهب الزمان بنا وفاتا

أطلعهم فأدعوهم بكفي

كما يدعو الكبار الطفل (تاتا)

ألا ليت الشباب يعود يومًا

ولكن الشباب اليوم ماتا

وهناك أيضًا قصيدته الفصحى «الدوران حول البعيد» التي لا يمكن أن نمر عليها مرور الكرام دون أن نستعرض أبياتها

الجميلة:

في آخر الليل البهيم
إذا أصاخ الساهرون
يتكلم الصمت البعيد ويصمت المتكلمون
رباه من أي المغاور والمكامن والحزون؟
هذي المشاعر هل أحس
ببعضهن الشاعرون؟
سيل من الأطياف والأفكار ليس له مدى
شيء بلا شيء يلوح وهمهمات كالصدى!
ووراء أعماقي هنالك حيث تشتعل البروق
تتفجر النبضات، نبضًا بعد نبض..
في العروق
وأظل مشدوها..
إلهي كل هذا في دمي!!
يا ليتني.. ويموت في فمي الكلام..
هذي الأعاصير الكظيمة كيف.
يعروها الفتور؟!

ويقول في قصيدة "موطن الخالدين":

ليت شعري والعاشقون ألوف
هل سأحظى بوصل يوم فريد
أتراني أنال بعض رضاها
وهو أقصى المنى وأشهى الوعود
وأنا لا أزال في معبد الفن
صغيراً لم أعد طور الوليد
غير أني وقد وضعت هواها
وتمشى عطاؤها في وريدي
أجتلي فيض حسنها فإذا قلت
فما لي فضل سوى الترديد
موطني موطن الجمال ومهد ال
عبقريات من سحيق العهود

ربما لم يلقَ الراحل المكانة الشعرية اللائقة التي يستحقها على الصعيد العربي بسبب الطبيعة الحكواتية لشعره العامي الموجه أساسًا للجمهور الخليجي، والمستحضرة لهمومه وزمنه القديم (عصر ماقبل النفط ببساطته وتلقائيته وبدائية وسائله وعبق فرجانه)، وفي هذا السياق قال في مقابلة قديمة مع الصحفي ميرزا الخويلدي من صحيفة الشرق الأوسط، أعاد الأخير التذكير بها في مقالة كتبها في الصحيفة نفسها بمناسبة رحيله (2015/3/12): «مشكلة شعري إنه مسموع أكثر منه مقروء.. وهذه مشكلة العامية، فشعري يعتمد على الإذن على طريقة الشعر القديم عند العرب في الجاهلية، حيث كانت الإذن سامعة والكتّاب كانوا يُعدون على الأصابع، فكان الإنسان العربي يعتمد على حاسة السمع».

قدم رفيع عدداً من المجموعات الشعرية منها (أغاني البحار الأربعة) 1971، (الدوران حول البعيد) 1979، و(يسألني) 1981 توزعت بين موضوعات ومجالات عديدة: منها ما هو وطني ومنها ما هو قومي أو إنساني أو غزلي أو اجتماعي، إضافة إلى تلك القصائد الساخرة، الكاريكاتيرية التي كتبها في بعض القضايا، وكان آخر دواوينه التي أصدرها بعنوان (أولها كلام) العام 1991، كما حصل على عدد من الجوائز الأدبية.


أمسية شعرية للشاعر البحريني عبد الرحمن رفيع في جامعة جازان (المملكة العربية السعودية)


الشاعر البحريني عبد الرحمن رفيع يتسلم درع خلال تكريمه من قبل مدير جامعة جازان بعد أمسية شعرية في 13 كانون الثاني/يناير 1911

وكان رفيع مبدعًا في كتابة القصائد، تنوع في استخدام المفردات العربية، كما أنه كان مدافعا عن عروبته، وانتمائه الإسلامية.

وظل اسمه حاضرًا طوال العقود الماضية كأحد الأسماء الشعرية البارزة بحرينيًا وخليجيًا وعربيًا، من خلال نبرة صوته الشعري المتميزة، كما أنه شارك في الكثير من الأمسيات والمهرجانات والملتقيات الشعرية والأدبية، داخل البحرين وخارجها، في آن، بل إن بعض قصائده كانت من عداد الأعمال الشعرية الأكثر تداولاً عبر وسائل التواصل الاجتماعي وذلك لحيويتها، ومقدرتها على تناول أسئلة المعنيين بها.

استطاع رفيع أن يرسخ حضوره في المشهد البحريني العام، وذلك من خلال جملة من الخصائص الشخصية التي كان يتمتع بها، من بينها بساطته، وطيبته، وروحه الإنسانية، وحرصه على خدمة من حوله بكل ما يملك، ناهيك عن سيرته العطرة في مجال عمله، سواء في تلك الفترة التي عمل فيها مربياً في مدارس بلده، أو تلك التي اشتغل فيها مراقباً قانونياً في وزارة التربية، باعتبار أنه كان يحمل شهادة الحقوق.

وفاته:

توفي الشاعر عبد الرحمن رفيع في 11 آذار/مارس 2015م عن عمر ناهز 79 عامًا.

فاز بمجموعة من الجوائز منها الجائزة الأولى في مسابقة (هنا البحرين) الأدبية.

المصادر

- صحيفة الأيام، عبدالله المدني، شاعر «البنات» وصاحب «زمان المسخرة»، العدد: العدد 9840، 18 مارس 2016 http://www.alayam.com.
- صحيفة الخليج، تاريخ النشر: 2015/03/12
http://www.alkhaleej.ae/alkhaleej/page/a08493b91-b604-a6e-b2082-d19cfcea153
- جامعة جازان http://www.jazanu.edu.sa
- مركز معلومات مجلة فكر الثقافية

الكينونة المؤنثة بين أمل العودة وخيبة الضياع

قراءة في قصيدة الأم والطفلة الضائعة



أ.د. نادية هناوي سعدون

ناقدة من العراق - كلية التربية - قسم اللغة العربية - الجامعة المستنصرية بغداد

نظم بدر شاكر السياب قصائد ذات بعد مؤنث تتغنى بالأم والجدة والبنت والحبيبة والمناضلة والمتتبع لدواوينه سيلمح هذا البعد بجلاء واضح بدءًا من قصائد (رثاء جدتي واذكريني والِيك شكاتي) من ديوان بواكير، ومرورًا بقصائد ديوان قيثارة الريح (لامس شعرها شعري وقصيدة المحبوبة وقصيدة ثورة على حواء) التي تؤدي المرأة فيها دورًا فاعلاً.

ووصولاً إلى دواوين المعبد الغريق ومنزل الاقنان وشناشيل ابنة الجلبي وأنشودة المطر التي يتعالى فيها الخطاب المؤنث لتغدو المرأة عنصرًا لا يكتمل النص السيابي من دونه، كما في قصائد (شباك وفيقة وأم البروم والأم والطفلة الضائعة والشاهدة، خذيني، وإلى جميلة بوحيرد، وأحبيني والمومس العمياء وغدًا سألقاها وأغنية بنات الجن وجيكور أمي وأم كلثوم والذكرى وكيف لم أحبك وإقبال والليل) وغيرها وبمختلف التوجهات الأدبية كلاسيكية أو رومانسية أو واقعية أو رمزية.

ويتعالى البعد المؤنث في هذه النصوص لتحتل فيها المرأة مكانًا متميزًا فهي تارة الملهمة والحارسة الطيبة وتارة هي الضعيفة المغلوبة والمغيبة في المجهول..

ويستلهم الشاعر من الكينونة المؤنثة حكاياته الشعرية مستمدًا منها مرجعياته الثقافية لكي ينطلق صانعًا نصه الشعري مضمنًا إياه تجاربه الذاتية والموضوعية. وتتباين الوسائل الفنية في التعبير عن الكينونة المؤنثة تبعًا لطبيعة الموقف الذي يستمد الشاعر منه خطابه نحو الآخر .وغالبًا ما تتجلى في شعره تراكمات الذاكرة الجمعية أو الجماعية؛ إذ يرتفع بالواقعة الفردية إلى مستوى الواقعة الإنسانية العامة ذات الطابع الأسطوري، مثلما يرتفع باللفظة العادية المألوفة إلى مستوى الكلمة الرامزة[1].

بين لوعة الخيبة والبحث عن الأمل

تنتمي قصيدة (الأم والطفلة الضائعة) إلى ديوان المعبد الغريق الذي ضم خمسًا وعشرين قصيدة وأشهر قصائد هذا الديوان (شباك وفيقة وأم البروم والمعبد الغريق).

والمميز في هذه القصيدة "أن الرجل غائب والمرأة موجودة ودائمة الحضور"[2] وهي تتمسرح على خشبة الحياة بضمير الأنا لتؤدي مهمة البحث عن فلذة كبدها طفلتها.

والقصيدة مذيلة بزمان ومكان أثيرين عند الشاعر فأما المكان فهو البصرة وأما الزمان فهو 1961/10/6 الذي به يكون قد مرَّ على ولادة ابنته (آلاء) ثلاثة أشهر.

وإذا كانت القصيدة بعنوانها الإنساني العاطف بالواو بين

الأم والطفلة كأشد علاقتين حميميتين على وجه الأرض: فإن القصيدة في الوقت نفسه قد خرقت تلك العلاقة الحميمية بأشد خطر داهمها وهو الضياع لتصبح الطفلة المعطوفة ضائعة والأم المعطوف عليها هي المضيعة.

وما بين الفاقد والمفقود تتجسد دلالة العنوان في المسند والمسند إليه والصفة المؤسلبة (الضياع) فيتماهى النفس الشعري في إطار مؤنث، لينساح بالقصيدة دراميًا من نقطة بداية محددة إلى نقطة غير منتهية بنهاية وهذا ما يؤكده البناء الزمني الذي تناوب بين صيغتي الأمر والمضارع مع بعض الفعلية الماضوية..

وقد أتاح البناء السردي للقصيدة أن تتعاضد حبكتها لتوصل إلى القارئ حزمة المشاعر الإنسانية المبطنة باللوعة في مكابدة الضياع وجلاً من الموت.

والشخصية الفاعلة في القصيدة هي الأم التي تستهل حكايتها بأساليب الخطاب كلها فها هي تتواصل بياء المخاطبة وتنهر بلا الناهية وتنادي بياء النداء وما ذلك إلا لكونها خائفة من كل ما هو غامض وخفي وغير مرئي (الليل، الظلمة، العتمة، السواد):

قفي، لا تغربي، يا شمس، ما يأتي مع الليل

سوى الموتى. فمن ذا يرجع الغائب للأهل

إذا ما سدت الظلماء

دروبا أثمرت بالبيت بعد تطاول المحل؟[3]

وكأن ابنتها التي هي الشمس أو لعل اسمها شمس يخيفها مثلما يخيف الليلُ أي طفل في الكون بأشباحه السوداء وعتمته وظلامه ولقد تكررت لفظة الليل في النص ست مرات مشكلة ظاهرة قابلة للملاحظة:

وأن الليل ترجف أكبد الأطفال من أشباحه السوداء

من الشهب اللوامح فيه، مما لاذ بالظل

من الهمسات والأصداء[4]

وتبقى الأم حاملة التوجس بالتساؤل تارة وبالاسترجاع تارة أخرى لتحكي وجلها مما تخشى وقوعه وهو الموت الذي يستحكم عليها فلا تجد مناصًا منه إلا بالعدّ والحساب والبكاء:

شعاعك مثل خيط اللابرنث يشده الحب

إلى قلب ابنتي من باب داري، من جراحاتي

وآهاتي

مضى أزل من الأعوام آلاف من الأقمار والقلب

يعد خوافق الأنسام يحسب أنجم الليل

يعد حقائب الأطفال، يبكي كلما عادوا

من الكتاب والحقل[5]

وتعاود الأم النداء لعلها تجد ردًا من طفلتها وهي المنبت والجذر الذي سيرغمها على العودة والمرتع الذي لا تستطيع أن تعيش من دونه والخيط الأسطوري الذي جعلها تنذر نفسها طعامًا ودمها ماءً.

وهذا ما يتعالق نصيًّا مع حادثة كأس العشاء الأخير وقد "أخذ يسوع الخبز وبارك وكسر وأعطى التلاميذ وقال: خذوا كلوا هذا جسدي وأخذ الكاس وشكر وأعطاهم قائلاً: اشربوا لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا"[6] فكأن الأم وهي تفتدي نفسها في سبيل ابنتها تستحضر هذه الواقعة:

ويا مصباح قلبي، يا عزائي في الملمات،

مذى روحي، ابنتي، عودي إليَّ فها هو الزاد

وهذا الماء. جوعي؟ هاك من لحمي

طعاما. آه!! عطشى أنت يا أمي؟

فعبي من دمي ماء وعودي .. كلهم عادوا[7]

والعودة هي الرابط المعنوي الخفي الذي يدفع الأم إلى معاودة ذكره بالصيغة الأمرية (عودي وعبي وعودي) وتقاطع الحذف بعد الفعل الأمري (فعبي) تؤكد أن الأم لم تعد تقوى على هول الموقف، ولأنها لم تملك الشجاعة لإكمال جملتها لذلك تهرب إلى أول ضياع عرفته البشرية حين كابدت أول أم ضياع طفلتها عبر التعالق مع أسطورة اختطاف برسفوني Persephone ففي الميثولوجيا الإغريقية أن هاديس شقيق زيوس إله العالم السفلي أعجب بيرسفوني حين رآها تلعب مع أترابها فخرج لها دون أن تدري من الأرض وهو يركب عربته الذهبية وانقض عليها فأخذت تصرخ حتى سمعت صراخها ديمتر أمها وآلهة الطبيعة والنبات عند الإغريق فانفطر قلبها حزنًا على ابنتها وهامت على وجهها تبحث عنها في كل مكان[8]، وهذا التناص الأسطوري يفتح تعددًا دلاليًا يخلص الذات من تطابقها مع الخطاب الموصول ويهشم بنيات النص بشكل لا متناهٍ في حركته المادية.. ولأنه يدمج متلقيه في تركيبة ملامحه فإنه يبني لنفسه منطقة تعدد للسمات والتواصل[9].

وتجد الأم في هذه الأسطورة عزاءها كونها تشبهها في المعاناة فطفلتها هي بيرسفون التي خطفها الوحش ولكن أم برسفون ليست مثلها فهي أقل ضنى وأوهاما لأنها كانت تعرف إلى أين مضت ابنتها.. أما هذه الأم فلوعتها أكبر لأنها تجهل مكان ابنتها ولا تعلم أين مضت:

كأنك برسفون تخطفتها قبضة الوحش

وكانت أمها الولهى أقل ضنى وأوهاما

من الأم التي لم تدر أين مضيت

في نعش؟[10]

وتتوالى التساؤلات عن مصير الطفلة الضائعة في دواخل الشخصية الأم التي تستبطن مشاعرها وهواجسها باستعمال المونولوج:

على جبل؟ بكيت؟ ضحكت؟ هب الوحش أم ناما؟

وتستكمل الأم حكايتها مع الليل منتظرة انطفاء نار



بدر شاكر السياب

الليل ولكن الوسن والوهن يشتركان في زيادة ألمها وأساها:

وحين تموت نار الليل حين يعسعس الوسن

على الأجفان، حين يفتش القصاص في النار[11]

وبقدوم سندباد وسفينته يأتي "الانبعاث الأسطوري في القصيدة عندما تبتسم آلهة الخصب"[12].

وإذا كان سندباد في النص هو الحارس والمنقذ: فإن في الأسطورة يكون الكلب الأسطوري سربروس هو الحارس الذي يقيم عرش برسفون الهة الربيع[13]:

ليلمح من سفينة سندباد ذوائب الصاري

ويخفت صوته الوهن،

يجن دمي إليك... يعصرني أسى ضارِ[14]

وتعيد الأم استرجاع زمن مضى وزمن آتٍ وما بينهما صور مؤسلبة سوداوية صيغتها تتشكل في المضارع (أنادي، أسائل، أصغّر) للدلالة على استمرارية الفعل الدرامي ومثلما أن برسفون ضاعت عشر سنين فكذلك الطفلة قد مضى على ضياعها عشر سنوات:

مضت عشر من السنوات، عشرة أنهر سود

مضى أزل من السنوات، مذ وقفت في الباب[15]

وإذا كان التناص "مصنوعًا من نصوص أخرى موجودة فيه بمستويات مختلفة"[16] فإنه لا يقتصر على الأسطورة بل يكون للأمثال الشعبية حيز فيتعالق الموقف هنا مع المثل

وقد أتاح البناء السردي للقصيدة أن تتعاضد حبكتها لتوصل إلى القارئ حزمة المشاعر الإنسانية المبطنة باللوعة في مكابدة الضياع وجلاً من الموت.

الشعبي (الباب الذي تأتي منه الريح سده واستريح) إلا أن الأم لم تستطع غلق الباب الذي ظل مفتوحًا أمام الريح وهذا ما يمكن النص من أن يصنع فضاءً متداخلاً نصيًّا يحقق بدوره تعددًا نصيًّا حول المدلول الشعري[17]:

أنادي، لا يرد عليّ إلا الريح في الغاب

تمزق صيحتي وتعيدها.. والدرب مسدود[18]

وهي ليست أية ريح إنها ريح عاتية مقدمها من الغاب وعلى الرغم من أن الأم تنادي على ابنتها إلا أن هول الرياح مزق صيحاتها وصراخها ولم يرجع منها إلا صداها.

ويظل الدرب إلى الحقيقة مسدودًا ولم يعد الليل يعني السواد حسب بل هو الآن عبارة عن دوامة تخيم على المشهد فيذوب فيها النور ولا يعود في المشهد إلا الأشباح والظلال التي لا تجد الأم بدًّا من أن تسائلها لعلها تعرف شيئًا عن ابنتها الضائعة:

بما تتنفس الظلماء من سمر وأعناب

وأنت كما يذوب النور في دوامة الليل

كأنك قطرة الطل

تشرّبها التراب.. أكاد من فرق وأصاب

سائل كل ما في الليل من شبح ومن ظل[19]

بل هي تسأل كل طفل يذكرها بابنتها بحوار منطوق (أسائل كا ما طفل) عن مكانها سائرة في الزحمة لوحدها باحثة عن وجهها..

ولأنها تودُّ لو تراها مجتمعة ككل واحد لذلك تسترجع ملامح الطفلة فأما أجفانها فتشبه الشروق الذي يطرد الظلام عن الجداول وجبينها وضاء لا تعرف العتمة له طريقًا وهي كالنور الذي لا يغيبه إلا الظلام حين يلفه في دوامته وهي القطرة التي لا يضيعها إلا التراب حين يشربها:

أسائل كل ما طفل

"أأبصرت ابنتي! أرأيتها؟ أسمعت ممشاها؟"

وحين أسير في الزحمه

أصفر كل وجه في خيالي: كان جفناها

كغمغمة الشروق على الجداول تشرب الظلمه

وكان جبينها ..وأراك في أيد من الناس

موزعة فآه لو أراك وأنت ملتمة![20]

وهذه التشبيهات للطفلة بالقطرة والنور والشروق إنما هي علامات للتواصل.. ومكون نشيط للحديث تعدله وتغير معناه النغمات والتقييمات والتضمنات الاجتماعية[21].

وتغادر الأم مرة أخرى زمنها الاسترجاعي لتعود إلى اللحظة الحاضرة؛ فيا ترى ما الذي تخافه من حاضرها الآني بعد أن كبرت البنت وغدت في ريعان الشباب وسحره؟!.

إن الطفلة التي نمت وغدت فتاة وازدادت بهاء وهي تنشر الجمال من حولها أصبحت الآن تعيش الأضداد فعالمها الداخلي مثالي لكن العالم الخارجي كله جوع وألم وفقر ومرض وإن النور أضحى حلمها والعتمة عدوتها والنشوة في داخلها والشقوه خارجها:

وأنت الآن في سحر الشباب، عصيره القاسي

يغلغل في عروقك، ينهش النهدين والثغر

وينشر حولك العطرا

فيحلم قلبك المسكين بين النور والعتمه

بشيء لو تحسد كان فيه الموت والنشوه

وأذكر أن هذا العالم المنكود تملا كأنه الشقوه

وفيه الجوع والآلام فيه الفقر والداء[22]

وتبقى هي الأمل الذي تتطلع إليه الأجيال بل هي المرتع الذي منه تستقي الأجيال قوتها وكل ما عداها مظلم ومسدود:

أأنت فقيرة تتضرع الأجيال في عينيك، فهي فم

يريد الزاد، يبحث عنه والطرقات ظلماء؟[23]

وما هذا التوظيف للأفعال المضارعة والتغاضي المقصود عن توظيف الفعل الماضي؛ إلا تأكيد فني أن الأمل لا ينظر إلى الوراء بل هو يستلهم من الحاضر غده ويستمد من اللحظة الآنية حلمه غير وجل من مرض ولا خائف من موت وإن البحث عنه إنما يعني تشبثًا أكبر بالحياة وأن لا سبيل إلى تعافي العالم الذي غدا مريضًا عليلاً إلا بالأمل..

وفي إطار هذه الرؤية التفاؤلية للواقع يستحث الشاعر أدواته ليبني نصًّا دراميًّا مستمرا يحاكي الحياة في تجدد صورها فيتعالى صوت الحاضر ممثلاً بصوت الشخصية/ الأم التي تجد أن كل ما حولها قد غدا جمعًا مؤنثًا فيتعالى صوت النسوة ونونهن وما ذلك إلا لكون" صورة المرأة في الشعر تنطلق من ذلك الإحساس أو الإدراك الأولي في كونها وسيلة الرجل للاتصال بالزمان/المكان من جهة ورمز المعرفة.. من جهة أخرى"[24].

وما زال هذا الصوت منفردًا ومجموعًا متغلغلاً في النص وليس للذات الشاعرة من دور الاستبطان دواخل الشخصية بالأفعال (أحدق، أحس، فأصرخ، أبصر، أفتش).

وأيُّ مفردة ترد بصيغة المذكر لا تأتي إلا في موضع السلب والتهشيم (السقم، الطوى، البرد، صنم، دم، دجى) وأما المفردة المؤنثة فلا ترد إلا في موضع الإيجاب كخطابية مغايرة ومهيمنة بالوحدات اللغوية (وجوه، الأيدي الإبصار، أدعية، دمعة، لوعة، أصداء)

وهذا الاستعلاء المؤنث يتصاعد في مقابل تدني المذكر هبوطًا ضمن مشهد صوري يغدو فيه صوت الذات هو السمة الغالبة على الموجودات جميعها:

أحدق في وجوه السائلات أحالها السقم

ولونها الطوى، فأراك فيها، أبصر الأيدي

تمد، أحس أن يدي معهن تعرض زرقة البرد[25]

إن هذا الإحساس باللوعة هو إحساس أنثوي تشاركها فيه السائلات فتصرخ مستنجدة الله؛ لكن الدمعة تخنق صوتها واللوعة تصمتها وشعاع الأمل والحياة الذي رمز له الشاعر بخيط ملح وماء إنما يظل حاضرًا كحافز يستنهض همة الأم لكي تفتش بحثًا عن قلبها/ ابنتها مثل ضوء يختبئ بين الدجى والظلمة:

فأصرخ "في سبيل الله" تخنق صوتي الدمعه

بخيط الملح والماء

وأنت على فمي لوعه

وفي قلبي وضوء شع ثم خبا بلا رجعه

وخلفني أفتش عنه بين دجى وأصداء[26]

ولتنتهي القصيدة بلا نهاية أو لعلها النهاية المفتوحة التي تظل تعد بالأمل وإن الظفر بهذا الأمل هو ظفر بالحياة وبذر الحياة هو بذر للأمل في عالم كله دجى وسواد ولا مناص لهذا الظفر وذاك البذر إلا بالبحث والتفتيش الذي يظل الشاعر متمسكًا به حتى آخر رمق.

ولو لم يكن السياب باحثًا تواقًا للحياة ومفتشًا نهمًا عنها لما كان ذلك الشاعر البار بشعره ولما ترك لنا هذا المنجز الشعري الثر متخذًا من الثقافة وسيلة يحرر بها الوعي النقدي[27].

وفي هذا الصدد يقول الدكتور صلاح فضل: «علينا أن نتصور الثقافة في لحظة ممارسة التراث الكامن لتأثيره على الوعي من خلال الفعل المحدد أي إن ما يستحق أن يسمى بالثقافة ليس هو المخزون المحتمل لدى الأفراد او حتى لدى الجماعات من كتلة المعارف والتقاليد والفنون وإنما تلك العناصر التي ترقى من مستوى القوة إلى مستوى الفعل»[28].

الكينونة المؤنثة وخطاب الجسد

ظلت المرأة كيانًا مؤثرًا في النص وذاتًا فاعلة ومحورية تحتمل دلالات وقيم وعلامات «ليس لها دلالة إلا بعلاقتها داخل النسق»[29] فهي التي تحفز النص نحو الاستمرار وتستفز المتلقي بشكل أعمق لكي يغور في النص باحثًا عن تأويلات.

وهذا ما يفرض آليات انتقاء الفاعلية الشعرية عبر التركيز على القصيدة كجسد مادي وبواقعية عيانية جلية حينًا أو بخطاب رمزي ذي استيهامية عالية أحيانًا أخرى في ظل عالم سوداوي ليس فيه إلا الظلام والسواد والأشباح.

وفي قصيدة (الأم والطفلة الضائعة) تغدو الأم هي الشخصية التي تحتل فضاء النص بشكل واسع ومهيمن ليختفي الشاعر خلفها ناقلاً لنا مشاعرها الغريزية ولوعتها الحقيقية وتجربتها المرّة وهي تفتش عن طفلتها الضائعة:

أنادي، لا يرد علي إلا الريح في الغاب[30]

وبتوظيف أنا المتكلمة تصبح الأم عنصرًا ديناميًا متجددًا يتحرك النص عبرها دراميًا من الحاضر الآني إلى الماضي

> وفي قصيدة (الأم والطفلة الضائعة) تغدو الأم هي الشخصية التي تحتل فضاء النص بشكل واسع ومهيمن ليختفي الشاعر خلفها ناقلاً لنا مشاعرها الغريزية ولوعتها الحقيقية وتجربتها المرّة وهي تفتش عن طفلتها الضائعة

المسترجع وبالعكس من الماضي المسترجع إلى الحاضر الآني في ما يشبه الدوامة التي لا تنتهي..

وينتخب الشاعر لأجل تحقيق الدرامية الشعرية وتوصيل التجربة الأليمة الفعل الأسطوري مستعينًا بأسطورة برسفون متناصًا معها جزئيًا لكي يولد عبرها انثيالاً تساؤليًا على شكل عبارات شعرية استفهامية..

والشاعر مجرد راو خارجي يستبطن الشخصية السردية دراميًا مستحضرًا وبشكل مضاعف فكرة الموت ضياعًا وغيابًا.

وتستجيب القصيدة بوصفها مفردة مؤنثة لرغبة الشاعر فيتلبس دور المرأة/ الأم عاكسًا مشاعر الشوق والتوق مازجًا خطاب الجسد بالطبيعة لتصبح الحبكة القصصية أكثر هولاً وتراجيدية..

ويظهر الليل دالاً مهيمنًا في تجسيد المأساة وتحديد تفاصيلها وتخومها برمزية وانسياح اشاري فتتمظهر من خلاله المدلولات السلبية للشخصية المحورية وتحدث تبادلية في الوحدات اللغوية سواء أكان ذلك في بنيتها السطحية أم كان في أعماقها الغائرة والهدف من وراء ذلك توصيل التعبير الجمالي الذي يستطيع إقناع القارئ بحقيقة ما يجري.

وتتجه القصيدة اتجاهًا واقعيًا بتخييل وشحن عاطفي عالٍ كما تتوغل في الرمزية لتنسج علاقات غيابية تصنعها علاقة الأم بطفلتها التي هي وجه آخر لعلاقة الشاعر بقصيدته فكأنه أم أضاعت وليدتها، في إشارة دلالية مغيبة تفيد أن هوية الشاعر تتبطن في قصة الأم بحثًا عن الوليدة الضائعة التي هي جزء لا ينفصل عنها.

والغاية من وراء توظيف الجسد كدال في القصيدة السيابية ترشيح مزيد من المدلولات المغيبة والخفية وهذا ما نلمسه بجلاء في القصيدة موضع الرصد.

وعندما يمارس الشاعر دور الوسيط في الافصاح عن الأنثى متكلمًا عنها مفصحًا عن حقيقتها فإنه بهذا يضيف "صوتًا جديدًا إلى اللغة صوتًا مختلفًا"[31].

فالأم والطفلة كينونتان انسانيتان إحداهما حاضرة في النص والأخرى غائبة فتتوالى الكينونة الحاضرة في رسم ربيبتها الغائبة ولا يتم الرسم إلا من خلال التركيز على جسد طفلتها الضائعة لتوصل الى سامعها او متلقيها مشاعرها وهول العاطفة المترتبة على فقدانها.

وتبدأ بقلب ابنتها مركز الشعور ومصدر اللوعة فتراه مسكينًا توسط النور والعتمة واقفًا على باب دارها مهولاً جراحاتها وآهاتها فتناديها:

يا مصباح قلبي، منى روحي[32]

وهي لا تكاد تذكر عضوًا من أعضاء الجسد؛ إلا مضيفة إليه من نفسها عبر ياء المتكلم وهو ينتسب إليها ويقترن بكينونتها كأم ووالدة.

وصدق الإحساس يتناغم جامعًا الجانب الصوتي ممثلاً بالفم والصوت والهمس مع الجانب البصري المرئي ممثلاً بالقلب والاجفان والعين والجبين واليد والكبد والوجه:

هاك من لحمي

طعامًا آه عطشى أنت يا أمي؟

فعبي من دمي ماء وعودي ..كلهم عادوا[33]

وعندما يجمع المشهد بين الفم والصوت تصرخ لكن تختنق صرختها كدمعة وتبقى على فمها اللوعة:

فاصرخ في سبيل الله تختنق صوتي الدمعه

وأنت على فمي لوعه[34]

وتكثر جموع التكسير (أنجم ، أكبد، أدهر، أيدي، إبصار، أشباح، انسام، أقمار، أعناب، أجفان، أدعية، أصداء، أعوام) كانفراط معنوي للهوية وتشظ مادي للكيان الذي تفتت وتوزع وتفرق ومن ثم ضاع في المجهول ولذلك تتمنى الأم لو إنها تلقى طفلتها ملتمة :

موزعة، فآه لو أراك وأنت ملتمه[35]

ولأن هذا الخطاب يقترن داخليًا وخارجيًا بالجسد لذلك تبكي ضياعه ذائبا غائبًا وبعيدًا .. فالليل لا يأتي معه سوى الموتى فمن ذا الذي يرجع الغائب المسافر والمجهول إلى الأهل..؟

والأم التي ظلت في نهاية النص مفتشة باحثة هي صورة مموهة للشاعر الباحث عن قصيدة ضاعت منه.

وهذا التغليب للمرأة في القصيدة هو صورة أخرى لتغليب اللغة وإن كان الدكتور عبدالله الغذامي يرى «أن تأنيث اللغة أو في الأقل أنسنتها لن تتحقق إلا بعد أن تكتنز الذاكرة الثقافية بالمعنى المؤنث والأنوثة وهو شرط لم يتحقق بعد»[36] فهل تراه قد قرأ قصيدة السياب هذه وهو يجزم بعدم تحقق هذا الشرط؟!!

إجمالاً .. فإن انتحاب السياب لم يكن إلا على ماضٍ ذوى وما حنينه سوى شاعرية متقدة تاهت منه فأخذ يهم بالتفتيش عنها متناسيًا مرضه ومتجاوزًا وهنه وضعفه. أما المصير المحتوم الذي يقف بانتظاره فلم يكن يحسب له حسابًا لأن أمله يجعله يبصر الحياة من أوسع أبوابها وحلمه يجعله متوجهًا صوب المستقبل باستمرار لا يعرف هوادة ولا استكانة.

وبعبارة أكثر جلاء فإن الشاعر لا يهادن الموت ليظفر بالحياة؛ بل هو يناغي الحياة لأجل حياة أخرى. وهذا ما نلمسه في القصيدة التي افتتحها بفعلية حاضرة وختمها بها كاعلان ضمني أن شاعريته ما زالت حاضرة وقصيدته ستظل طفلة تفتش عنها أمها ومشواره لا يحده زمن ولا مكان ولا يقف بوجهه عارض أو حاجز لأن قلبه مضاء بضوء شع لكنه خبا لذلك قرر ألا يستكين بالتفتيش حتى وإن كان تفتيشه بين الدجى والصدى.

فهرس الهوامش

1 - ينظر: الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، د.عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة، 1966 / 217 .

2 - أثر مضمون الحياة والموت في بناء القصيدة في شعر بدر شاكر السياب، د. عبدالباسط مراشدة، دار ورد للنشر والتوزيع، عمان، طبعة أولى، 2005 / 62.

3 - الأعمال الشعرية الكاملة بدر شاكر السياب، ناجي علوش، المجلد 2.1/ 106

4 - م.ن/106

5 - م.ن/106

6 - ينظر: الآية مزمور 27 من سفر المزامير (عندما اقترب إلى الأشرار لياكلوا لحمي مضايقي وأعدائي عثروا وسقطوا) وانظر الإنترنت: / drghaly.com articles / display

7 - الأعمال الشعرية الكاملة / 106

8 - ينظر: برسفون ar.wikiipedia.org .wiki/

9 - ينظر: علم النص، جوليا كرسطيفا، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، طبعة أولى، 1991 / 10

10 - الأعمال الشعرية الكاملة / 106

11 - م. ن/ 106

12 - الأسطورة في الشعر العربي المعاصر،يوسف حلاوي، دار الاداي، بيروت، طبعة أولى، 1994 / 46

13 - ينظر: الأسطورة في الشعر العربي الحديث، أنس داود، دار المعارف، بيروت، طبعة ثالثة، 1992 / 288

14 - الأعمال الشعرية الكاملة / 106

15 - م.ن/ 107

16 - الأدب العام والمقارن ترجمة الأدب العام والمقارن دانييل - هنري باجو ترجمة د.غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب 1997/26

17 - ينظر: علم النص/ 78.

18 - الأعمال الشعرية الكاملة / 107

19 - م.ن/ 107

20 - م.ن / 107

21 - ينظر: اللغة والتفسير والتواصل د.مصطفى ناصف سلسلة عالم المعرفة المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب الكويت 1995/ 169

22 - الأعمال الشعرية الكاملة / 107

23 - م.ن/ 107

24 - الاختلاف والائتلاف في جدل الاشكال والاعراف مقالات في الشعر، طراد الكبيسي، دمشق اتحاد الكتاب العرب، /74

25 - الأعمال الشعرية الكاملة / 107

26 - م.ن/ 108.107

27 - ينظر: اشكال التخيل من فتات الادب والنقد د. صلاح فضل الشركة المصرية العالمية للنشر ط1 مصر 1996 / 122

28 - م.ن/ 120

29 - النظرية الأدبية المعاصرة رامان سلدن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998 / 90

30 - الأعمال الشعرية الكاملة/ 107

31 - المرأة واللغة، عبدالله محمد الغذامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1997 /8

32 - الأعمال الشعرية الكاملة/ 106

33 - م.ن/ 106

34 - م.ن/ 108.107

35 - م.ن/ 107

36 - المرأة واللغة / 235 .

شعرية المنهاج بين الأمس واليوم: رؤية نقدية أسست لمناهج حديثة



د. عتيقة هاشمي

أستاذة باحثة بكلية الآداب جامعة محمد الخامس - الرباط

توطئة:

ظلت المناهج نتاجًا ثقافيًا ونقديًا متراكمًا، سعت في جوهرها إلى فهم النص الأدبي ومقاربته، إذ تتفق أحيانًا من أجل ذلك، وتختلف فيأخذ كل منها مسارًا مغايرًا ليكتسب خصوصيته واستقلاليته. والحقيقة أنه مع مطلع القرن السابع الهجري ظهرت محاولات أطرت لمناهج نقدية ذات اتجاه لغوي في تناول النص، وهذه المناهج انطلقت في تناولها للنص الأدبي من بنيته اللغوية باعتباره نصًا لغويًا يستغل إمكانات اللغة الواسعة في اكتساب خصوصيته. ولعل هذا ما أسس لمصطلحات باتت متداولة في النقد الحديث كالشعرية التي أصبحت منهجًا نقديًا لغويًا يقوم على دراسة العمل الأدبي ليشمل جميع عناصره وما ينشأ بينها من علاقات تتوازى وتتقاطع بشكل يحدد سماته الفنية. هذه الخاصية دفعت بها إلى أن تكون فعلاً منهجًا نقديًا مستقلاً بذاته يعنى بمعرفة القوانين التي تحكم بنية النص وتشكله، لا بفهم مضامينه وأبعاده النفسية والاجتماعية والفكرية وغيرها. والشعرية كمصطلح نقدي تعنى بكشف القواعد التركيبية، والقوانين اللغوية التي ساهمت في إنتاج دلالة النص، وكأن المستوى التركيبي يشكل بداية التحليل الشعري ونهايته في الوقت نفسه، أو هو الوسيلة والغاية التي تبحث فيها الشعرية، بل إن الكلمة اللغوية التي هي وحدة مكونة للبنية التركيبية تأخذ داخل النظرية الشعرية بعدًا إضافيًا بحيث تصبح هي في ذاتها هدفًا للتحليل؛ لأن الشعرية "تتجلى في كون الكلمات وتركيبها، ودلالتها، وشكلها الخارجي والداخلي، ليست مجرد أمارات مختلفة عن الواقع بل لها وزنها الخاص وقيمتها الخاصة"[1].

المنهاج ومصطلح الشعرية:

إن فكرة مقاربة مفهوم الشعرية في النقد العربي القديم يظل فكرة مثيرة للاستغراب، ذلك أن هذا المصطلح حديث العهد، ظهر مع البنيوية الأسلوبية وارتبط أساسًا بنظريات النقد الحديث كنظرية التلقي وغيرها.

تعرض النقاد العرب قديمًا لمفهوم الشعرية الذي يجمع في جوهره بين عمق الماضي المتمثل في كشف أرسطو عن جوهر الصناعة الشعرية، من خلال مفهوم المحاكاة والتخييل الذي شكل أساس التقاطع الشعري مع غيره من النصوص الأخرى، ونضج الحاضر المتمثل في التعامل مع النص الإبداعي كبنية لغوية إذ تسعى إلى معرفة القوانين العامة داخل النص الأدبي ذاته من خلال الجمع بين البعد الدلالي والبعد التركيبي وبين التجريد، غير أنهم لم يتعاملوا معها كمنهج نقدي بقدر ما تناولوها كمكون شعري، وظاهرة فنية جوهرية لصناعة اللغة الشعرية، وهذا لم يقلل من جهودهم، إذ إن ما سعوا إليه يكاد يوصلنا إلى تحديد منهج نقدي دقيق، غير من علاقته بالنص الإبداعي العربي. ومن النقاد العرب الذين قاربوا مفهوم

الشعرية بمعناه الحديث نجد حازم القرطاجني[2]، فماهي حدود تجربته الإبداعية، وآفاق تجلياتها؟، وما هي الطريقة التي اعتمدها في طرحه لمفهوم الشعرية؟.

لقد أثارت آراء حازم النقدية ضجة دفعت إلى مساءلتها واستكناه جوهرها الإبداعي، خاصة وأنها تؤسس لمناهج نقدية حديثة صرفة. يبدو من خلال كتاب المنهاج أن حازمًا وريثًا شرعيًا للفكر الأرسطي، وباعتبار الوشائج بين البويطيقا الشعرية الأرسطية والشعرية الغربية الحديثة، تبادرت إلى ذهننا عدة إشكالات، هل يمكن القول أن حازم القرطاجني شكل جدلية حقيقية بين التراث العربي القديم والأرسطي وبين الشعرية الغربية الحديثة؟ ما هي طبيعة الشعرية التي جاء بها؟ ما حدود التَّماس بينها وبين شعرية العصر الحديث؟

لقد كان حازم القرطاجني واعيًا تمام الوعي بقوانين الصناعة الشعرية والوسائل الفنية الداعمة لها، وكانت نظرته للشعرية سواء في النثر أو الشعر توازي الشعريات المعاصرة، ذلك أنها تحيط بجوانب العمل الأدبي. وقد حصر قوانين الشعرية في عناصر أساسية أهمها: التخييل والتأليف، والتناص، وأن هذه القوانين وجب أن تكون شاملة لا مفصلة، يقول: «يمكن إقامة علم الشعر بالجمع بين الأصول العربية واليونانية ومراعاة الإجمالي من القوانين، دون التفصيل في الأحكام، ولكن أهم من ذلك كله عدم التباعد بين الشعر نفسه، وبالتالي الحرص على صياغة القوانين بطريقة غير مفارقة لطبيعة مادة العلم وخصوصياتها، فقوانين الشيء وأصوله، لابد أن تؤخذ من الشيء نفسه، وإلا كانت مجافية لطبيعته»[3].

إن البحث في مفهوم الشعرية عند القدماء يستدعي البحث عن الجدر اللغوي للمصطلح، والذي أشارت إليه الكتب النقدية القديمة في (صيغة النسب) كقولهم المعاني الشعرية والأبيات الشعرية[4]، أما عند القرطاجني فقد شكل اختلافًا حيث ورد مصطلح الشعرية عنده كمصدر صناعي ولعله استفاد في ذلك من تأثره بفكر أرسطو من خلال كتابه (فن الشعر)، حيث يعتبر كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء) أول كتاب من القرن السابع الهجري يعرض فيه صاحبه لنظريات أرسطو في البلاغة والنقد، "فهو أول من أدخل نظريات أرسطو وتعرَّض لتطبيقها في كتب العربية الخالصة"[5] . لذلك حق القول أنه لم يكتف بالنقل عنه، وإنما تجاوزه على اعتبار أن المادة الشعرية العربية غنية من حيث خصائصها وقوانينها، يقول: «ولو وَجَدَ هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الحكم، واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظًا ومعنى، وتبحرهم في أصناف المعاني، .. وحسن مآخذهم، وتلاعبهم بالأقاويل المخيِّلة كيف شاءوا، لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية»[6]. والحقيقة أن ما توصل إليه القرطاجني من نقل لنظريات أرسطو إلى المجال العربي وتطبيقها على مستوى النقد والبلاغة، ظل حبيس المنهاج، ذلك أن أحدًا من بعده لم يسع إلى تطويره.

جسد المنهاج لحازم القرطاجني مفهوم الشعرية، خاصة في القسم الرابع منه والذي قسمه إلى أربعة مناهج، إذ نلفيه في المنهج الأول يصنف طرقًا في الشعرية، حيث قدم له بمصطلحات ذات حمولة نقدية، بل منها ما يؤسس لنظريات حديثة كـ(ملاءمة النفوس والمنافرة) فهو مفهوم يحيل على النظرية التداولية الحديثة، و(مفاهيم تتعلق بمعطيات المرسل والمرسل إليه) وهو مفهوم آخر وظفه، يحيلنا على نظرية التلقي وهي من النظريات الغربية المعاصرة، إلى جانب مفاهيم أخرى كأحوال الكلام، والمخيل، والمقفى والموزون، والقوانين البلاغية، وأنحاء التخاطب، والطرق الشعرية، والأساليب...، وقد قدم إجراءات نظرية وتطبيقية للطرق الشعرية تقوم على أساس اللفظ والمقام والمقال، كما أثار جوانب التمايز، لنجد إنه جمع بين الضدين المتناقضين ليتسنى للشعرية أن تنبثق، ويربطها بالجانب النفسي الذهني، أو بما سماه بـ(الهمة والهوى) عند المتلقي وكيفية استقبال هذا الأخير للمتناقضات من خلال التصنيف بين ما هو جدي وما هو هزلي إذ يظل مصدرهما هو ذاته (الهمة والهوى)،كما حدد الألفاظ والمعاني المؤدية لكل واحد من الجد والهزل، وكذا شروط تماسهما وحدود تباعدهما، وهذا يجعلنا نقول أن الرجل بنى موضوع طرق الشعرية على أساس منهجي توزع بين النظري والتطبيقي والتنظيمي في رؤية متكاملة من زوايا الخطاب والتلقي.

أما المنهج الثاني فقد خصه حازم لطرق الشعر من خلال أقسامه وأغراضه، وأحواله من حيث ملاءمة النفوس أو المنافرة لها، حيث نجده تناول أغراض الشعر، وخصائصها ومميزاتها وأنواعها، وكيفية تقسيمها ومبررات هذا التقسيم، كما قدم رأيه فيها، وكذا طباع النفوس القائلة والمقولة لها وفيها، وجعل قانون الشعر عدم الجمع بين متناقضين كـ(الحسن/القبح)، بل جعل التناقض يتمثل عندما يكون المقصدان غير منصرفين لهدف واحد أو صادرين من محل واحد، كما تحدث عن مجريات الأغراض وطرق التركيب، وتركيب ما هو مركب.

بالنسبة للمنهج الثالث الذي خصه للأساليب الشعرية، استهله بالحديث عن مسالك الشعراء في النظم بين رقة وخشونة، وقارنها بأحوال نفوسهم المتراوحة بين الضعيفة كثيرة الإشفاق، والخشنة قليلة المبالاة، ونفوس بينهما مقبلة معرضة. بينما ناول في المنهج الرابع النوازع الشعرية، أي المادة التي تلهم الشعراء مواضيعهم، وكيفية التصرف فيها بين التبعية والإبداع، وأي الموضوعات الأكثر هيمنة على غيرها. كما وجدناه يثير مفهوم المذهب والمنزع وهو القانون الذي يؤسس تفرد المبدع وتميزه في طريقة نظمه، وصياغة صوره، وهنا يشير إلى المتنبي الذي ينهي قصائده بحِكَم جعلته متميزًا عن غيره من الشعراء، غير أن قيمة الشاعر ارتبطت عند حازم بمدى تأثير شعره في النفوس[7]، لذلك نجده يصنف الشعراء ما بين محتذ حذو غيره فلا يحقق التميز، وبين متميز متفرد في مأخذه متجنب الأخذ المعيب، وهنا يشير إلى أنه على الشاعر إن أخذ من غيره أن ينزح به مذهبًا آخر يجعل الأخذ يتوارى. وهذا من أسباب الجمال في الإبداع الشعري، والحقيقة ان هذه الأنحاء متعلقة بالمعاني الذهنية أو الواقعية أو من جهة الأحوال والأحكام وأنحاء التخاطب المتعلقة بها.

ذكر القرطاجني في كتابه مصطلح الشعرية بشكل صريح حين قال: «وكذلك ظن هذا أن الشعرية في الشعر إنما هي نظم أي لفظ اتفق كيف اتفق نظمه، وتضمينه أي غرض اتفق... وإنما المعتبر عنده إجراء الكلام على الوزن والنفاذ به إلى القافية»[8]، يبدو من هذه القولة أن القرطاجني عرَّف الشعرية على أنها مجموعة من القوانين -كما سبقت الإشارة- التي تضبط عمليتها، وتكسبها خصائصها، وأن هذه القوانين نابعة من صلب العمل الشعري ذاته، وكل نص يفرض قوانينه الخاصة في بناء أخيلته وتصوره، لذلك ينبغي لهذه القوانين أن تكون كلية.

فالشعرية إذن عند حازم ليست مجرد صفة، كما هو شائع في التراث النقدي البلاغي، بل هي نظرية ذات بعد فلسفي ذهني وتواصلي ونفسي وفني وتربوي، لها سياقها العام، سنحاول أن نقارب رؤية حازم التي عالج بها موضوع الشعرية من خلال مفهوم المعاني:

إن ما استحضره حازم في كتابه حول الشعرية أكبر وأعمق

البعد الفلسفي/ المنهجي	البعد النفسي	البعد التواصلي	البعد التعليمي	البعد العلمي المعرفي
- ماهية المعاني – حقائق. - موجود خارج الذهن. - أسباب المعاني – أحوال المحركات – النسبة الوجوبية أو السلبية– القوى الحسية والتصورية – الأنواع- الأجناس. - معاني منتظمة في الذهن. - المعرفة وطرقها. - ماهية الشعر وحقيقته.	- ملاءمة النفوس أو منافرة – باعثة على قول الشعر– تحدث عن تأثرات وانفعالات – المسرة والكآبة والخوف والاستغراب – الإكثار والارتياح – الطرق الشاجية – تدركه قوى حسية – طرق العلم باستثارة المعاني والأحوال المهيأة لقول الشعر.	- جهات قبول الكلام: المقول له وفيه والقائل وما يرجع له الكلام - الناس والنقاد – معاني الشعر وأحوال المتحركين والمحركات والمحركين – الإيجاب والسلب - حال السامع – عارض الشيء- لاختلاف الزمان والمكان والعقيدة والميول.	- طرق العلم بالمعاني – طرق اجتلاب المعاني. - طرق اقتباس المعاني- طرق المعرفة بما توجد المعاني – قواعد الصناعة- التنبيه. - العلم – تحليل وتركيب – التبيين. - الموضوعية الحياد – الدقة.	- منهج/ معلم/ تنوير/ إضاءة - هيأت النطق. - كيفية التئام المعاني وبناء بعضها ببعض. - ربط المنهج بالأمثلة المحددة والمفيدة. - التنبيه على عوامل التشويش على العملية التواصلية والإبداعية والنقدية.

مما يمكن تصوره، ويدعونا إلى الجزم بأنه قد بد أهل زمانه ومن سبقه، وحقق التفرد على من لحقه، لأنه تعمد النظر فيما أخذه عن أرسطو ولم يكتف باستهلاكه إنما أقر فكرة ملاءمة أو منافرة الفلسفة الأرسطية للتراث الشعري العربي، وهو ما عجزت العرب القيام به إذ التزموا التقعيد والتنظير والترويج لنظريات غربية كان حازم القرطاجني أول من أشار إليها، ثم إن المفكرين الغربيين المعاصرين أنفسهم توصلوا إلى أن الفلسفة الأرسطية قاصرة على استيعاب الدلالة الحقيقية للشعرية ذلك أن أرسطو اعتمد على ما جاء به أفلاطون حول ثلاثية الأجناس للشعرية وهي الغنائية والدرامية والملحمية، وهذا يجعلنا نتأكد من مدى ارتقاء حازم بالعمل النقدي. ولعل الجدول أعلاه يمثل ذلك من خلال المعجم الذي اشتغل عليه حازم القرطاجني، وهو معجم يحدد التصور النظري لمفهوم الشعرية كما سبقت الإشارة، على أن الشعرية ليست مجرد نعت يلحق بالشعر ومعانيه، إنما هي بناء منهجي متكامل ينطلق من المقولات الذهنية والمعرفية والفلسفية والإنسانية ليؤسس لمشروع أدبي نقدي إبداعي جمالي، وهو مفهوم النظرية الذي يسعى إلى التأليف بين المتلقي والمبدع، وتجاوز الإهمال لمقومات الشعرية.

يبدو أن حازم في تناوله لقضية الشعرية اعتمد بعدًا لاحظنا أن النظريات الحديثة أقصته، وهو البعد التربوي حيث كان هدفه الرئيسي هو استرجاع الأدب العربي والنقدي خاصة لأمجاده التي ضاعت منذ قرنين من الزمن، وخلق جسور التواصل مع الآخر، ومع الذات والإبداع بشكل عام، وهذا يؤكد أن حازم تجاوز المعرفة الأرسطية خاصة حين أدلى برأيه في المحاكاة واعتبرها أدنى مستوى في الإبداع لأن منبع الشعرية عنده الذهن والذات. ومما يعزز مشروعه التنظيري اعتماد الشعرية عند حازم على التكامل بين وسائطها وتفسير عناصر الانسجام فيما بينها وتبيان روح الفعل الشعري بكامله بدءًا من الذهن والذات بمرجعيتها إلى اللفظ والمعنى والأساليب، والأوزان، انتهاء بالمتلقي وكيفية التأثير فيه وأدوات التفاعل معه، وهو في هذا يقدم لنظرية التلقي التي بدأها من تواصل الإنسان مع نفسه، ومع اللغة والواقع، والزمان. وقد ربط مفهوم الشعر بأنحاء التخاطب من خلال أهداف الكلام وصلته بالمعاني، وهذا يحيلنا على أن شعرية حازم تحقق اللذة والمتعة عبر التناسبية، ومراعاة الجوانب النفسية والتواصلية والأقاويل الشعرية والخطابية والأسلوبية حيث ينفعل السامع بعد أن يتشرب روعة الكلام، وهو في هذا تجاوز التواصل التقليدي ومفهوم الشعر الجاف، والفكر الأرسطي ذاته.

التخييل عند القرطاجني:

طلع علينا حازم بتصور جديد، جسده مشروعه في صياغة بلاغة كلية قوامها التخييل الشعري. فهو يعرف الشعر على أنه «كلام من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكرّه إليها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمن من حسن تخييل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيأة تأليف الكلام»[9] يرى أنه لابد من الخيال لارتباطه بالنفس وما يقوم به من إعادة تركيب للصور المتخيلة والغائبة والتي يشترك فيها الشاعر بالمتلقي لأن الإنسان غالبا ما يتلقى المعاني عن طريق قلبه وعواطفه وخيالاته، لذلك تؤثر هاته الصورة في تشكيل أفكاره.

حَقِيقَةً مَثَّل منهاج البلغاء التأثيرات اليونانية في صناعة النقد عند العرب، ذلك أنه «جمع بين المبادئ الهيلينية والأصول العربية، وكان صاحبه على دراية عجيبة بالنظريات الهيلينية... ألمّ بفلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس من خلال الترجمات العربية»[10]. وبالعودة إلى منظور القرطاجني لقوانين الشعرية نلفيه ينهل من هذه النظريات فيركز على التخييل والتأليف في النص الأدبي والتعارض القائم بينهما والمؤدي بالضرورة إلى الإبداع المؤثر في المتلقي. وقد ميز بين التخيل والتخييل، فالتخيُّل يعني عنده القوة الإدراكية الفاعلة لعملية المزج بين الأشياء، وإدراك العلاقات الظاهرة والكامنة فيها، أي أنه يرتبط بالجانب الإبداعي بالدرجة الأولى، في حين يرتبط التخييل بالجانب التأثيري، وتحريك النفس لمقتضى الكلام، وحملها على طلب الشيء أو الهرب منه[11]، وهو ما أكد عليه، فالتخييل عنده هو «أن تتمثل للسامع مع لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صور ينفعل لتخيلها وتصوّرها، أو تصوّر شيء آخر بها انفعالاً من غير روية إلى جهة الانبساط أو الانقباض»[12]. وفي تناوله للتخييل جعله بعيدًا عن مسألة الصدق والكذب، وذهب إلى أن الشعر كلام مخيل، يقول: «لذلك كان الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة، وتكون كاذبة، وليس يعد شعرًا من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب بل من حيث هو كلام مخيل»[13]، كما يتضح أن التخييل عند حازم مرتبط بالمتلقي ومدى تأثره النفسي، فهو «ليس سوى عملية إيهام تقوم على مخادعة المتلقي، وتحاول أن تحرك قواه غير العاقلة وتثيرها بحيث تجعلها تسيطر، أو تخدّر قواه العاقلة وتغلبها على أمرها، ومن هنا يذعن المتلقي للشعر ويستجيب لمخيلاته»[14].

قرن القرطاجني مفهوم الشعرية بمختلف الأجناس الأدبية بشكل متفاوت، فجعلها مرتبطة بالتخييل في لغة الشعر وبالإقناع في النثر، غير أن هذا لا يمنع تزاوجهما، حيث يحقق ذلك تأثيرًا في نفسية المتلقي. وقد فطن حازم إلى وظيفة الشعر من خلال ارتباط رسالته بالسياق الواردة فيه، وأن الشاعر والمتلقي دعامتان لها، يقول: «الحيلة فيما يرجع إلى القول وإلى المقول فيه وهي محاكاته وتخييله بما يرجع إليه، أو بما هو مثال لما يرجع إليه هما عمودًا هذه الصنعة، وما يرجع إلى القائل والمقول له كالأعوان والدعامات لها»[15]، فالمتلقي ومن خلال انفعالاته يمنح النص الشعري وجوده؛ لأن العملية التخييلية تشكل فاعلية اتصالية بين المرسل والمرسل إليه «فالخيال هو وسيلة الاتصال بين المبدع وقارئه، ولولا التخيل لظلت القصيدة صورًا ميتة لا تجد طريقًا إلى تمثلها والانفعال بها»[16].

أكد القرطاجني على أن التخييل يشكل كنه الشعرية، حيث منه تنبثق لترتقي إلى أسمى درجات الإبداع الفني، وبدونها يوجد شعر لا شعرية. يقول: «المعتبر في حقيقة الشعر إنما هو التخييل والمحاكاة في أي معنى اتفق ذلك»[17].

ما يثير الانتباه أن القرطاجني استعمل مصطلحات مرادفة للتخييل كالمحاكاة، وقد وظفهما بشكل تعاقبي، وهو يدرك تمام الإدراك طرفي العملية الإبداعية المتمثلة في المرسل المبدع والمرسَل إليه المتلقي، إذ أن التخييل كما سبقت الإشارة يرتبط بالانفعالات التي تحدث عند المتلقي، بينما المحاكاة ترتبط بالمبدع وبالخلق الفني الناتج عنه وهي بذلك تفيد التخيل لا التخييل.

ارتبطت العملية التخييلية الشعرية عند القرطاجني بطرق تجاوزت الجانب السمعي لدى المتلقي إلى الرسم الخطي الذي يقوم مقام اللفظ المسموع، ذلك أنه «إذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيأ له سمعها من المتلفّظ بها صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيآت الألفاظ، فتقوم بها في الأذهان صور المعاني فيكون لها أيضًا وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها»[18]، يبدو أن العملية التخييلية قد تتمثل معانيها لدى المتلقي من خلال الخط الذي يعكس المعنى المسموع. كما ارتبطت بعلاقات تداخلية بين العالم الخارجي والمبدع والمتلقي، يقول: «إن المعاني هي الصورة الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيء له وجود خارج الذهن، فإنه إذا أُدرِك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبِّرُ به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ»[19].

التناص عند حازم القرطاجني:

نعلم أن بذور هذه النظرية تواجدت في الموروث العربي القديم عبر ما تناوله النقّاد الأقدمون من التضمين والاقتباس والمعارضات التي اعتبرت شكلاً من أشكال تناول النصوص السابقة وإعادة إنتاجها مقترنة بالنصّ الأصلي. وقد أشار إلى ذلك علماء العرب الأوائل أمثال أبو هلال العسكري حين رأى أن المعاني المشتركة ملك للعامة، وابن رشيق القيرواني حين أقر بالأخذ الحسن، وذكر مواضع الاتباع السيء، وابن الأثير، والجرجاني وغيرهم.

بداية يجب أن نوضح أن التناص الأدبي هو تداخل نصوص أدبية مختارة قديمة أو حديثة شعرًا أو نثرًا مع نص القصيدة الأصلي بحيث تكون منسجمة وموظفة ودالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها الشاعر[21]، وهو مصطلح حديث لظاهرة أدبية ونقدية قديمة، تمثلت في تداخل النصوص في التراث العربي، فهو مرادف لما سمي عند الأقدمين بالـ(سرقات الشعرية)، كان موجودًا عندهم بكثرة إلا أنه لم يعرف بهذا الاسم. وقد اهتم به النقاد العرب من جانب المعاني المتكررة بين الشعراء، والبحث عن الأصالة لدى الشاعر حتى جعلوا معيار ذلك قوة الخلق، وقد أشرنا إلى ذلك الأمر أنه «ما تعرى منه متقدم ولا متأخر» ، ومعنى ذلك أنه لا يمكن العثور على نص خال من التداخلات نصية، وبالتالي لن يبدو غريبًا أن تتوافق الرؤى وتتمازج في النص الأدبي الواحد، فذلك ما يثير شاعريتها، و«هو الذي يلفت اهتمامنا إلى النصوص الغائبة والمسبقة، وإلى التخلي عن أغلوطة استقلالية النص، لأن أي عمل يكتسب ما يحققه من معنى بقوة كل ما كتب قبله من نصوص»[22].

ويعود مصطلح التناص إلى الغرب، حيث ظهر أول مرة مع الباحثة جوليا كريستيفا التي عرّفته بأنه «التفاعل النصي في نص وبعينه»[23]، نقلته عن ميخائيل باختين من خلال توظيفه لمصطلح الحوارية في النص الروائي، ثم توسع فيه جيرار جينيت الذي حدد أنواعه. ليصبح مصطلحًا شائعًا في الدراسات النقدية.

برجوعنا إلى المنهاج نستشف أن حازم القرطاجني قد تنبه إلى المصطلح قبل عقود من الزمن، غير أنه لم يكن على وعي تام بأبعاده، وأشكال توظيفه، لكنه كان على دراية بتلاقح النصوص وتفاعلها، حيث أن صانعي النصوص أنفسهم ليسوا سوى نتاج ثقافي لسياقات الموروث الأدبي، وهم يكتبون من فيض هذا المخزون الثقافي في ذاكرتهم كأفراد، وفي ذاكرة اللاوعي الجمعي لمجتمعاتهم[24]، هذا لا يعني إلغاء روح الإبداع، وإنما يرتبط الإبداع بقدرة الشاعر على إعادة صياغة النص الشعري السابق عن طريق نقله وتغيير بعض خصوصياته الإبداعية بشكل تبرز معه شخصية المبدع، وفي هذا الإطار يؤكد على أن الجمال الفني في الشعر مرتبط بالسير على نهج الفحول والذهاب على مذهبهم، وضرورة ملازمتهم، وإن كان لكل شاعر ما يميزه عن الآخر، يذكر: «وأنت لا تجد شاعرًا مجيدًا منهم إلا وقد لزم شاعرًا آخر المدة الطويلة، وتعلّم منه قوانين النظم، واستفاد منه الدربة في أنحاء التصاريف البلاغية»[25] وأن فشل بعض الشعراء إنما يعود إلى انحرافهم عن طريق الأوائل من فطاحلة شعراء العرب، يقول: «إذ لم يوجد منهم من نحا نحو الفحول، ولا من ذهب مذهبهم في تأصيل مبادئ الكلام، وإحكام وضعه وانتقاء مواده التي يجب نحته منها، فخرجوا بذلك عن مهيع الشعر ودخلوا في محض التكلم»[26]. نجد التناص عند القرطاجني يأخذ أشكالاً متنوعة تراوحت بين «أن يركب الشاعر على المعنى معنى آخر، ومنها أن يزيد عليه زيادة حسنة، ومنها أن ينقله إلى موضع أحق به من الموضع الذي هو فيه، ومن ذلك أن يقلبه ويسلك به ضد ما سلك الأول»[27]، ذلك أن نقل المعاني والتراكيب دون تغيير بزيادة يمثل قبحا وسرقة جلية، وإن كانت السرقة في معظمها معيبة غير أن بعضها أشد من بعض.

تتيح عملية التناص ازدحام النصوص الغائبة في ثنايا النص الحاضر، أي أن النص الجديد هو تضمين لمعاني النصوص السابقة، الشيء الذي يولد غموضًا على مستوى الدلالة. وتجلية هذه النصوص تفرض على الناقد ضرورة إحاطته بمختلف المعارف المتعلقة بها، وأن يكون على اطلاع واسع، ذلك يجعله قادرًا على تمحيصها، واستجلاء مغاليقها.

> التناص الأدبي هو تداخل نصوص أدبية مختارة قديمة أو حديثة شعرًا أو نثرًا مع نص القصيدة الأصلي بحيث تكون منسجمة وموظفة ودالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها الشاعر وهو مصطلح حديث لظاهرة أدبية ونقدية قديمة، تمثلت في تداخل النصوص في التراث العربي، فهو مرادف لما سمي عند الأقدمين بال(سرقات الشعرية)، كان موجودًا عندهم بكثرة إلا أنه لم يعرف بهذا الاسم.

خاتمة

إن مقاربة القضايا النقدية يظل رهينًا بتنوع ما يطرح في البيئات الثقافية، والذي يفرض على الباحث شروطًا تطبع بخصوصيتها هذه القضايا المطروحة لذلك يمكن أن أأكد على مدى وعي النقاد العرب بأهمية القضايا النقدية وتداعياتها، وعيا ساهم في بناء الخطاب الأدبي من خلال اهتمامهم بالنثر والشعر وبنيتهما النحوية، وطرق بحثهم فيهما، وقد تجاوزت في جوهرها الانتصار لهذا أو ذاك إلى كشف عناصر التلاحم والتفاعل دلاليًا، وتركيبيًا، وصوتيًا، وبالتالي أجزم بأن المواقف النقدية التي وصلتنا هي محاولات عميقة عرفها التراث العربي في امتداده، وقد أخذت بشكل متطور الإشكالات الكبرى التي طرحتها القضايا النقدية ومنها الشعرية العربية حيث اعتمد حازم القرطاجني التمثيل لتشخيصها والتأسيس لها. وهذا يدفعنا إلى القول بأن الزخم الفكري الذي شمله النقد العربي القديم يستدعي قراءة تأويلية حديثة..

إن أكثر ما يثير الانتباه، أن النقاد العرب اعتبروا شعرية القصيدة بناءًا منهجيًا متكاملاً ينطلق من المقولات الذهنية، والمعرفية، والفلسفية، والإنسانية، ليؤسس لمشروع أدبي نقدي إبداعي جمالي، وهو مفهوم النظرية الذي يسعى إلى التأليف بين المتلقي والمبدع، وهو الأمر ذاته الذي صرح به حازم القرطاجني.



الهوامش:

1 - قضايا الشعرية، ص. 19.
2 - تعريف القرطاجني
3 - مفاهيم الشعرية، ص. 32
4 - قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، ص. 81.
5 - إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، ص.87
6 - منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص.69.
7 - المنهاج، ص. 366
8 - المنهاج: 28.
9 - المنهاج، ص. 71
10 - منهاج البلغاء، ص. 118
11 - المنهاج، ص. 71
12 - المنهاج، ص. 89
13 - المنهاج، ص.63
14 - الصورة الفنية، ص. 66.
15 - المنهاج، ص.346 / الخطيئة والتكفير، ص. 16/15.
16 - الخيال مصطلحاً نقدياً بين حازم القرطاجني والفلاسفة، ص.62.
17 - المنهاج، ص. 21
18 - المنهاج، ص. 19
19 - المنهاج، ص. 18 / 19.
20 - التناص نظريًا وتطبيقيًا، ص. 50 .
21 - الموازنة، ص.311.
22 - التناص وإشاريات العمل الأدبي، ص. 23.
23 - مقال التناص وإشاريات العمل الأدبي، ص. 23.
24 - الخطيئة والتكفير، ص. 56 .
25 - الخطيئة والتكفير، ص. 27 .
26 - الخطيئة والتكفير، ص. 10.
27 - المنهاج، ص. 193.

الشِّعرُ بين هندسةِ اللُّغة وعمقِ الفلسفةِ (فِي ديوانِ حكايا راحلة)



د. أحمد تمَّام سليمان

أستاذ البلاغة والنَّقد

كليَّة الآداب - جامعة

بني سويف- مصر

ديوان "حكايا راحلة" للشَّاعر عبدالرحيم الشَّيخ[1] تنتظمه ثنائيَّةٌ ضدِّيَّةٌ بنى عليها الشاعر كثيرًا من أفكاره، بين (الحياة) و(الموت)، ماثلةً في ألفاظ دالَّة على الزمن، وتبدو متضادةً؛ لإحداث مفارقة تحشد الذهنَ للإمعان الفلسفي في تأمل الحياة وما ينقضها، مثل: الآخرة والأولى، الصباح والمساء، الذهاب والإياب، القديمة والجديدة، عاش ومات... إلخ. وتتوالى عدة أسئلة مفرقة في الميتافيزيقا وفي طيَّاتها الثُّنائيَّات الضِّدِّيَّة، يقولُ الشَّاعرُ:

"هل عاد بحارٌ وحيدٌ يا أبي من بعد بحرِ الموت والظلمات؟

هل تكفي المرادي أن يشقَّ عبابهُ نفرٌ من الأحياء كي تحيا البلادُ إلى الأبد؟

هل جازَ ساحله أحد؟

غير الذي ركب السفينة مع رسُول إلهه القاصي

وغنَّى للخُلود.. نفدَ الوجُودُ

نفدتْ مراحيه الكثيرةُ من مراكبه الوفيرة.. واحدٌ، مائةٌ، وعشرون

الثيابُ غدت شراعًا، واستقرَّ القاربُ السريُّ كرهًا، في سرير الآلهة

في برزخِ البحرين موتٌ أو حياة"[2].

وبعد توالي الأسئلة الغامضة وما أعقبها من أجوبة أكثر غموضًا، يختتم الشَّاعر تجربته بمُخْتَتَم يصلح أن تنبثق منه التساؤلات من جديد، فيقدِّم الشَّاعر نصًّا أشبه بالسَّاقية التي لاتملُّ البكاءَ، فيقول:

"الآنَ تنظرُ في وجوه الآلهة، وتقومُ من كيلِ الكلام ميزًا، كبحيرة الأزهار أو أنقى قليلا

الآنَ تعرفُ هذه الأسماء والأنحاءَ والخُطُوَ الذي سبق الخطيئة والتخطي يا أبي مبلًا فميلا

فلتُعطني عنقَ اللسانِ، وبعض ما نطقتْ به بعضُ الجوارح يا أبي

ولتُعطني خرزَ القلُوب -إذا أردْتَ اليومَ- في بيت القلُوب

لكي تُوافي بالحقيقة والشهادة كلها، فأنا شهيدُكَ في الحياة وفي الممات وعندَ بعثك

أنتَ أنقى، أنقى، أبقى.. أنتَ أقربُ للحجابِ من الحجابِ"[3].

كما مثَّلت ثنائيَّة (الصباح) و(المساء) ومشتقَّاتهما تيمةً في الديوان، يقول الشاعر:

"العرائس في الخريف يستعدن من الأسرَّة.

بالرجَالِ يعرفونَ طباقَ أطرافِ الأسرَّة في المساء..

وفي الصباح يجدن أشجارَ الحديقةِ عاريات،

والمحاريثُ الوفيرةُ تستبيحُ منافذَ الخصبِ الكثيرة، قبل أن يهمي السحابُ"[14].

ويقول:

"شكرًا لهذي المرأة الكبرى (الحياة)

أعطتني السَّماعَ بُعيد إعطاء السماء، صبحًا مساءً، في الظهيرة في الغسقِ..

سمعًا يدون في السريرة بعض أمكنة القلق"[15].

ويستطيع القارئ تلمُّس ألفاظ لصيقة الصلة بالزمن، مثل: (أيام، مواسم، دهر، قيامة، لبث، بُعث)، ولشيوعها بالديوان فيمكن تقسيمها إلى عدَّة حقول دلاليَّة، منها: حقل أوقات اليوم (صباح، ظهيرة، عشيَّة، غسق، مساء، ليل)، حقل الحياة (وُلد، ميلاد، عاش، يعيش، يصحو، حيًّا، حياة)، حقل الموت (مات، يموت، موت، الممات، برزخ)... إلخ. ممَّا دفع الشاعر إلى فلسفة قضيَّة الموت، في غير موضع من ديوانه؛ ليكتشف كُنْهَ الحياة من خلال ما ينقضها، يقول:

"الحيُّ يصحو من سبات الميت،

والميتُ الذي ملأ الوجودَ وجودهُ من غابات الحي يخرجُ..

لا تسلنا: كم لبثنا؟ قل لنا: ماذا عرفنا؟

قد تجيبُ: ميلادنا هو علة الموت الوحيدةُ يا أبي،

والموت علة أن نكون، والموتُ يرقد حيث ترقدُ يا أبي..

في الكرم، في البئر البعيدة والقريبة، في المحطة، والقطار، وغرفة الإسعاف،

يرقدُ في المعابد والمعاهد والمساجد، واستدارات الطريق، وعند فم النفق..

الموتُ سرٌّ فاضحٌ، في القلب يرقد في السريرة والسرير"[16].

ويتدثَّر الشَّاعر بعباءة الحكيم ليتمَّ تجربته بما يريد أن يسير في النَّاس مَسيرَ المثَل، فيقول:

"وهذا العيشُ إغفالٌ رزينٌ للمكاره يا أبي..

والموتُ معرفةٌ حرامٌ،

والموتُ مهمازُ الحياة، لغاية الدرب القصير وأول الدَّرب الطويل"[17].

والتَّناص عند الشَّاعر غلب عليه الطابع الدينيُّ؛ فمن التَّناص مع القرآن الكريم تناصُّه مع قصة أصحاب الكهف، كقوله -تعالى-: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾[8]، حيث يقول:

"اليومَ أعثرنا عليك، ولست تسأل: (كم لبثتم؟) يا أبي".

ويقول: "لا تسلنا: كم لبثنا؟ قل لنا: ماذا عرفنا؟".

كذلك وهو بصدد تعريف الموت، يتناصُّ مع قوله -تعالى-: ﴿وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾[9].

حيث يقول:

"الحيُّ يصحو من سبات الميت،

والميت الذي ملأ الوجود وجوده من غابات الحيُّ يخرجُ".

وأيضًا يتناصُّ مع قوله -تعالى- عن نبيِّ الله عيسى -عليه السَّلام-: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾[10]، حيث يقول:

"سلامٌ أنت، سلامٌ كنت..

وحين ولدتَ بقُرب النهر، وحين تعود فتبعثُ حيًّا"[11].

بل إنَّ الشَّاعر استطاع توظيف التُّراث الفرعونيِّ في قضيَّة البعث والنُّشور والحساب بعد الموت؛ حيث يُوضع القلب في كفَّة، والرِّيشة في الكفَّة الأخرى، وهي الرِّيشة الَّتي كانت تُوضع على رأس "مَاعتْ" إلهة العدالة عند قدماء المصريِّين، فيقول:

"هاهم يعدُّون الخطايا، يُفرغُون الآن قلبك يا أبي من غير سُوء

الآن يرفعك المبرءُ والمبرَّءُ والبراءةُ

كفَّةُ الميزان أنت، وريشةُ الحقِّ التي في كفَّة الميزان قلبك، والرُّوحُ منك بحيرةٌ خضراءُ قابلةُ التشكُّل، يا أبي هي في الإياب"[12].

وفي قصيدة استهلَّها الشَّاعر بـ"أنت"، وبطياتها الخطاب موجهٌ إلى أبيه "يا أبي"، وهي مكوَّنة من (اثنين وأربعين) جملةً شعريَّة، وعبارة عن: الأوامر والنَّواهي في العبادة، والمناقب والمثالب في الأخلاق، والمقبول والمرذول في المعاملات... إلخ، وهي خلاصة ما أورثتْه الرِّسالات السَّماويَّة وبلورتْه أفكار الحكماء والفلاسفة وصاغتْه نصوص الشُّعراء والأدباء، فجاءت القصيدة تقريريَّةً مباشرةً -غالبًا- تحصر هذه المعاني والدِّلالات.

وفي قصائد حكايا "الأخرون" -هكذا رُوِيتْ بالرَّفع على الحكاية- تجربةٌ صوفيَّةٌ غلَبتْ فيها نبرة السَّرد، حيث استشعر القارئ أنه يطالع قصَّةً قصيرةً وليس قصيدةً تفعيلة، وحاول الشَّاعر استلهام التراث الديني: من آيات قرآنيَّة وأحاديث نبويَّة ومصطلحات صوفيَّة، فقد وردتْ كثير من اصطلاحات الصوفيَّة منها: (الصُّوفيُّ، الدَّرويش والدَّراويش، المريد والمراد، المعجزات والكرامات، صاحب كرامة وشيخ طريقة، أهل وَجْد، السوى والتجلي والتخلي، عبر الرُّؤيا، التَّكيَّة والمقام والرَّايات وقناديل المزار).

وبعدما تحدث الشَّاعر عن تجربة صوفيَّة مفعمة باصطلاحاتهم، بدأ يطرح استفهامًا إنكاريًّا، على هيئة حوار بين سائلٍ ومجيب، والسُّؤال يُطرح بآليَّة لغويَّة واحدة هي: صيغة السُّؤال، مع تغيير لفظة الحال، والإجابة بفعل مضارع، مسبوق بـ(قَدْ) التي تفيد الشَّكَّ في وقوع الفعل المضارع، ثمَّ تكرار الفعل في استهلال المجيب تفصيل أسباب وقوع هذا الفعل، في إجابة تشكل التفصيل بعد الإجمال، كما تمثِّل المعنى الفلسفي في تأمل إمكانيَّة عودة الموتى إلى الحياة، وتأمُّل ظواهر حياتيَّة وكونيَّة تكسب الأسلوب تشويقًا وتفتح باب التَّأويل، في عشرة أسئلة هي[13]:

1 - "قال لي: لم يدفن الأمواتُ موتاهم، تمامًا؟ قد يرجعُونْ.

قد يرجعون بذات ليل، دون أن يجدوا مفاتيح البيوت، ولا البيوتْ".

2 - "قال لي: لم يدفن الأموات موتاهم، إذًا؟ قد يرجعون..

قد يرجعون ويسألون بذات صُبح عن أماكنهم وأشياء البقاءْ".

3 - "قال لي: لم يدفن الأمواتُ موتاهم، كما هم؟ قد يرجعون.

قد يرجعون لأنهم عرفوا الطَّريق، إلى ذم تركوه طوعًا في الطريق".



4 - "قال لي: لم يدفنُ الأمواتُ موتاهم، تمامًا؟ قد يرجعون..

قد يرجعون ضُحًى، وفي أيديهم ورقٌ تهالك لونه إذْ زاورتْهُ الشمسُ".

5 - "قال لي: لم يدفن الأموات موتاهم، سراعًا؟ قد يرجعون..

قد يرجعون لفسحة المرأة في هذي الظَّهيرة، دون أن يلجوا الزحام".

6 - "قال لي: لم يدفن الأموات موتاهم، خفافًا؟ قد يرجعون..

قد يرجعون ويعتبون الدهر، هم إذْ فارقوا أوطانهم جوعى وعطشى للحياة".

7 - "قال لي: لم يدفن الأموات موتاهم، عميقًا؟ قد يرجعون..

قد يرجعون عشية، ويكسرون قؤوسكم، ويسألون".

8 - "قال لي: لم يدفن الأموات موتاهم، سُدًى؟ قد يرجعون..

قد يرجعون ويقصدون منابت الشجر، الذي فيه الحياة يُعيد بحر الموت".

9 - "قال لي: لم يدفن الأموات موتاهم، نوًى؟ قد يرجعون..

قد يرجعون وليس ما بين الضُّلوع سوى قُلُوبٍ من عقيق، لا ترى أيامها الأولى".

10 - "قال لي: لم يدفن الأموات موتاهم، جوًى؟ قد يرجعون..

قد يرجعون بلا خطاياهم خفافًا، عند مشرقِ شمسكم، ويباركون الأفق والأرض الصغيرة".

وهذه الأسئلة حرص الشَّاعر في تركيبها على هندسة اللُّغة، وفي مضمونها على عمق الفلسفة، في مسائل "الميتافيزيقا" عامَّةً، أو عالم "البرزخ" فيما يخصُّ الرَّاحلين، وهم بيت القصيد في الدِّيوان.

وكثيرًا ما يعمد الشَّاعر إلى استدعاء الطِّباق والمقابلة، وأسرف فيه حتى صار سمةً أسلوبيَّةً للديوان، فبالتَّضاد يحدث الشَّاعر مفارقةً، تحمل المتلقِّي على التَّوقُّف أمام رسالة القصيدة التي لا تخلو من بُعد فلسفي، لاسيما تأمل قضايا الحياة والموت، يقول في جمل أشبه بالمَثَل:

"لو عاش الذي مات، فأين يعيش من ولد؟!"

و"ما ضر أن نُلقي التراب على التراب؟!"[14].

وما أبدع هذه المفارقة التي تشحذ ذهن المتلقِّي، حيث يقول:

"والقديمة أنكرت صوتي، وقالت مثلما قالوا:

إن صاح بُومُ الحي، مات الناس،

إن غنيت أو قلت القصيدة -يا حبيبي- مات بُوم الحي"[15].

وفي تكثيف تركيبي رائع حاول الشاعر بناء فقرة شعريَّة على هيئة جملة واحدة أشبه بالمثل، الذي يريد له الشَّاعر أن يدور على لسان المتلقِّي، ويفتح به باب التَّأويل، مثل:

"العرائس كالمواسم حاضراتٌ للذهابِ"[16]، كما جعله خاتمة القصيدة ليمثل حسن الخاتمة.

وحاول الشاعر -وهو يكتب ديوانه بقصيدة التَّفعيلة- أن ينتج موسيقى داخليَّةً، بإحداث تَوَازٍ بين الوحدات اللُّغويَّة ممَّا حقَّق حسن التقسيم بها، يقول:

"جيبُ معطفه/ صغير// لن أصب/ الروح فيهْ..//

خطُّ رحلته/ بطيءٌ// لن أطيل/ السَّير فيهْ..//

سطح مشهده/ رماد// لن أجد/ جمرًا يليهْ..//"[17].

كما يقول:

"في أعالي/ القبة الزرقاء/ يلمع ما أحبُّ..//

من أقاصي/ الجمع/ ألمح من أحبّ..//"[18].

ولولا أنَّ الشَّاعر وصف المضاف إليه (القبَّة) بـ(الزَّرقاء) في السطر الأول، وأسقط وصف المضاف إليه (الجمع) في السطر الثاني؛ لحقق التوازي التام بين السطرين الشعريين، مما يحقق تساويًا نغميًّا في السيلِ المتدفق من حركات وسكنات!

كذلك إفراط الشَّاعر في استعمال الشَّاذِّ في النَّحو، مثل: إدخال أداة (أل) على الفعل أو الحرف، والقاعدة المطَّردة دخولها على الاسم للتعريف، وعند دخولها على الفعل أو الحرف تعني الاسم الموصول، ولكنَّ الشَّاعر أفرط في هذا الاستعمال حتى شكل سمةً أسلوبيَّةً له.

* فمن أمثلة دخول (أل) على (الفعل) قول الشَّاعر:

- **"والمجانين اليحبون الورود كما يحبون المساء"**[19]،

اليحبون: الذين يحبون.

- **"بالرجال اليعرفون طباق أطراف الأسرة في المساء"**[20]،

اليعرفون: الذين يعرفون.

- **"وهذا الخامس اليعدو بإصبع من يعد لكفه الأخرى"**[21]، اليعدو: الذي يعدو.

- **"بفقَّاعات الحزن التجتاح شفا الروح فتدفعها"**[22]،

"لكني أكرر بعض ما قال النبيون القدامى"، فوصفه النبيين بـ(القدامى) قد يشي بأنَّ هناك نبيِّين (مُحْدَثِينَ)، وهو ما لم يكن! سواءٌ أراد الشَّاعر (النَّبيِّين) حقيقةً أم مجازًا، ولعلَّه من قبيل الحشو الذي يخالف لغة الشِّعر التي جوهرها التَّكثيف والإيجاز

التجتاح: التي تجتاح.

حتى نتوقف على فقرة شعريَّة يُغرمُ فيها الشَّاعر بتكرير هذه الظَّاهرة اللُّغويَّة الشَّاذَّة، فيستخدمها استخدام الإلف والعادة كأنها الأصل، حيث يقول:

"هذي التجتاحُ العين الشهويَّة، تسملها طوعًا

يا صاحبُ: خلِّ العين يسيل عماها شهوة أنثى، لا تبصرُ إلا بالسَّمَل

دَعْنَا نقطن بيت الحق الواقع في منتصف الصاد، التتلو الباء، وتدفع ياء بصيرتنا للجة

هذي اللجَّةُ عين الأبد، اليعبرها قلبي نبويًّا أبيض، خاطَ إدامَ اللجة"[23].

التجتاحُ: التي تجتاح، التَّتْلُو: التي تتلو، اليعبرها: الذي يعبرها.

* ومن أمثلة دخول (أل) على (حرف الجرِّ) قول الشَّاعر:

- **"وحرروا من صخرة الذبح العلى باب القيامة"**[24]،

العلى: التي على.

- **"أنت يا مرآة نفسك، يا خفي الهيئة، اللتو قبل هنيهتين"**[25]، الَّ/ لِتَوِّ: التي لِلتَّوِّ.

وهناك عدم الدقة في استعمال الشَّاعر بعض الأوصاف، يقول:

"لكني أكرر بعض ما قال النبيون القدامى"[26]، فوصفه النبيين بـ(القدامى) قد يشي بأنَّ هناك نبيِّين (مُحْدَثِينَ)، وهو ما لم يكن! سواءٌ أراد الشَّاعر (النَّبيِّين) حقيقةً أم مجازًا، ولعلَّه من قبيل الحشو الذي يخالف لغة الشِّعر التي جوهرها التَّكثيف والإيجاز، وقديمًا أخفق الشَّاعر زهير بن أبي سُلمى (ت 609 م) في قوله من معلَّقته[27]:

وأعلمُ علمَ اليوم والأمس قبلَهُ

لكنني عن علمِ ما في غد عَمِي

حيث وصف (الأمس) بظرف الزَّمانِ (قبل)، المضاف إلى ضمير المفرد المذكر الغائب (ـهُ)، العائد على (اليوم)، والأصل أنَّ الأمس لا يكون أمسًا إلَّا إذا كان قبل اليوم، بدليل أنَّه لم يصف (الغد) بظرف الزَّمان (بَعْدَ)؛ لأنَّ الغد لا يكون غدًا إلَّا إذا كان بعد اليوم، فلمَّا ذكر الشَّاعر بالوصف ما فُهم باللَّفظ أتى بحشو الكلام فَعِيبَ عليه ونُعِيَ به.

الهوامش:

(1) ديوان "حكايا راحلةٌ": من شعر الفصحى، للشَّاعر عبد الرحيم الشَّيخ، سلسلة: آفاق عربية، العدد (173)، الهيئة العامَّة لقصور الثَّقافة، القاهرة- مصر، الطبعة الأولى، 1434هـ/ 2014م.

(2) ديوان "حكايا راحلةٌ": قصيدة "حكايا الآخرون"، ص44.

(3) ديوان "حكايا راحلةٌ": قصيدة "حكايَا الآخرون"، ص48.

(4) ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "رباعيَّة"، ص20.

(5) ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "طوبَى للحياة"، ص71.

(6) ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "أنتَ"، ص-58 59.

(7)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "أنتَ"، ص59.

(8)سورة الكهف، الآية 21.

(9)سورة الرُّوم، الآية 19. ومتشابهتاها في سورة يونس، الآية 31. وسورة الأنعام، الآية 95.

(10)سورة مريم، الآية 15. ومتشابهتها في سورة مريم أيضًا، الآية 33.

(11)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "حكايَا السَّماع"، ص66.

(12)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "حكايَا الآخرونَ"، ص47.

(13)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "حكايَا الآخرونَ"، الأسئلة العشرة: ص-30 -32 -34 -36 -38 -40 -42 -44 -46 48 (على التَّرتيب).

(14)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "حكايَا الآخرونَ"، ص42.

(15)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "طوبَى للحياة"، ص72.

(16)ديوان "حكايا راحلةٌ": قصيدة "رباعيَّةٌ"، ص21.

(17)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "كتابٌ بحجم الكفِّ"، ص69.

(18)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "طوبَى للحياة"، ص71.

(19)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "تكرارٌ"، ص14.

(20)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "رباعيَّةٌ"، ص20.

(21)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "حكايَا الآخرونَ"، ص37.

(22)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "حكايَا السَّماع"، ص65.

(23)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "عشرةُ أبوابٍ لبيتِ الصَّادِ ونافذةٌ لله"، ص-79 80.

(24)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "أنتَ"، ص56.

(25)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "أنتَ"، ص61.

(26)ديوان "حكايَا راحلةٌ": قصيدة "تكرارٌ"، ص14.

(27)انظر: معلَّقة الشَّاعر زهير بن أبي سُلمى، بشروحها المتعدِّدة؛ للزَّوزنيِّ، والتِّبريزيِّ، والشِّنقيطيِّ... إلخ.

وبعض الشُّرَّاح لا يرى في البيت حشوًا، ولا يتوقف كتوقفنا عند لفظة (الأمس)، كالأعلم الشَّنتمريِّ (ت 476 هـ) الذي يراه سلسًا، يقول: "المعنى: أعلم ما في يومي؛ لأني مشاهده، وأعلم ما كان بالأمس؛ لأني عَهِدْتُهُ، وأما علم ما في غد فلا يعلمه إلَّا الله؛ لأنَّه من الغيب"، بكتاب أشعار الشُّعراء السِّتَّة الجاهليِّين، طبعة دار الفكر، القاهرة- مصر، 1411هـ/ 1990م، ج1، ص287.

خُلاصَةُ النِّساءِ



د. حسن كمال محمد محمد

السعودية - الرياض

أَأَنْساكِ وَكُلُّ النَّاسِ أَنْتِ؟ ... فَذِكْرُكِ ماثِلٌ أَنَّى ذَهَبْتِ

أَأَنْساكِ وَفِي فِكْرِي لُحُونًا؟ ... وَأَذْكُرُكِ بِحِلٍّ أَمْ رَحَلْتِ

وَهانَ الْكَوْنُ أَجْمَعُهُ بِعَيْنِي ... وَما يَوْمًا لَدَيْكِ أَقُولُ: هُنْتِ

عَلَى عَهْدِ الْوَفاءِ مَدَى حَياتِي ... وَأَنْتِ بِكُلِّ إِخْلاصٍ وَفَيْتِ

عَلَى عَهْدِ الْوِدادِ قَطَعْتُ أَمْرِي ... وِدادِيَ إِنْ وَصَلْتِ وَإِنْ جَفَوْتِ

أُسافِرُ فِي هَواكِ طَوالَ عُمْرِي ... حَلِيفَ صَبابَةٍ أَنَّى اتَّجَهْتِ

وَتَرْحالِي يَحُطُّ لَدَيْكِ دَوْمًا ... فَما مِنْ مَرْفَأٍ إِلَّاكِ أَنْتِ

وَلَوْ تَدْرِينَ ما فَعَلَ التَّنائِي ... إِخالُكِ ما لِنَأْيٍ قَدْ عَزَمْتِ

فَفِي نَأْيٍ تَبارَحُ بِلَيْلٍ ... وَفِي فِكْرِي نَهارِيَ ما نَأَيْتِ

فَفِي الْحالَيْنِ ذا شَأْنِي أَنِينًا ... فَما يَوْمًا سَلَوْتُ فَهَلْ سَلَوْتِ؟

وَسائِلَةٍ: بِمَنْ تَهْذِي بِشِعْرٍ؟ ... فَقُلْتُ: هِيَ الْخُلاصَةُ لَوْ فَهِمْتِ

خُلاصَةُ كُلِّ أُنْثَى ما تُبارَى ... وَمِنْ حُورِ الْجِنانِ إِذا وَصَفْتِ

فَذا وَرْقٌ وَأُمْلُودٌ كَساها ... إِهابٌ فاضَ رِيًّا هَلْ لَمَسْتِ؟

وَكُلُّ جَمِيلَةٍ غَبَطَتْ شَذاها ... وَطِيبُ النَّشْرِ زاكٍ لَوْ شَمَمْتِ

وَمِنْ خَفَرٍ لَها الْقِدْحُ الْمُعَلَّى ... تَذُوبُ مِنَ الْحَياءِ إِذا رَأَيْتِ

وَحَظُّ الدِّينِ مِنْها حَظٌّ وَفْرٌ ... تَقُومُ اللَّيْلَ تَدْعُو إِنْ سَمِعْتِ

تَسِيرُ إِلَى الْكَمالِ مَسِيرَ هَوْنٍ ... وَلِلْعَلْياءِ تَرْنُو لَوْ قَصَدْتِ

فَهَلْ أَدْرَكْتِ سائِلَتِي جَوابِي ... وَمِنْ وادِي الْجَهالَةِ قَدْ خَرَجْتِ؟

إِذَنْ قُولِي بِإِعْلانٍ وَسِرٍّ: ... يَحِقُّ لَها الثَّناءُ بِكُلِّ وَقْتِ

يَحِقُّ لَها الْمَدِيحُ الْمُسْتَطابُ ... بِكُلِّ لُغاتِنا وَبِكُلِّ صَوْتِ



أثر ابن حمديس في الأديب الإسباني فدريكو غارثيا لوركا

(سيوف من المياه ... ينابيع ترفع سيوفها في الهواء)

د. صبيح صادق

جامعة أوتونوما، مدريد ـ إسبانيا

قد نقرأ أحيانا حول تأثير الأدب العربي على الأديب الإسباني ذائع الصيت، فدريكو غارثيا لوركا المولود عام 1898 في بلدة "فوينتي باكيرو"، التابعة لمدينة غرناطة، جنوب إسبانيا، والذي نفذ فيه حكم الإعدام، وعمره 38 عاما، سنة 1936، عند منحدر بين بلدتي "بيثنار"، و "الفاكار" القريبتين من غرناطة، في بداية الحرب الأهلية الإسبانية (1936 – 1939) التي نشبت بين الجمهوريين وقوات الجنرال فرانكو، وانتهت بانتصار الأخير، ولا يُعرف حتى اليوم مكان قبره، فكان أول شخصية إسبانية مهمة تلاقي حتفها في تلك الحرب.

والذي يلاحظ إن بعض الباحثين يتكلم عن تأثير العرب على لوركا، دون تقديم معلومات موثقة، بل إن بعضهم يبالغ في التأثير العربي على لوركا، ويطلق الأحكام جزافا، دون تقديم أية دلائل. إن المبالغة في تأثير الأدب العربي على الآداب العالمية قد يولد نتائج عكسية، تؤثر سلبيا على مصداقية تأثير العرب على الحضارة الإنسانية. من هنا لابد من توخي الحذر عند الكلام حول تأثير العرب في الآداب العالمية، لأن الأدب المقارن طريق شائك وصعب، ولابد للباحث أن يكون دقيقا للغاية في تقصيه، وفي صياغة نتائج بحثه.

من التشبيهات الشائعة في الأدب العربي، تشبيه ماء النافورة أو الينبوع أو النهر بالسيف، ومثل هذا التشبيه غير موجود في الأدب الإسباني، وقد استعمله فدريكو غارثيا لوركا لأول مرة، عام 1921، حيث شبّه ماء الينبوع بالسف: (سيوف من المياه . . . ينابيع ترفع سيوفها في الهواء).

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو هل اقتبس لوركا هذا التشبيه من الأدب العربي؟

***

لقد عثرنا على عدة مقطوعات عربية تمت ترجمتها إلى اللغة الإسبانية، وكذلك مقطوعات أخرى تُرجمت إلى لغات أوربية، تتضمن هذه الفكرة، قبل أن يكتب لوركا قصيدته، ولعل أقرب تلك الترجمات إلى لوركا قصيدة ابن حمديس، الشاعر العربي الذي ولد في جزيرة صقلية عام 447 هـ 1055 م، ورحل إلى الأندلس، ونال شهرة كبيرة فيها وفي شمال أفريقيا، وتوفي في جزيرة ميورقة عام 527 هـ 1133 م.

وقصيدة ابن حمديس هذه، التي تُرجمت إلى الإسبانية قبل لوركا، هي في وصف بركة في قصر المنصور بن أعلى الناس أمير بجاية، وفيها يصف المياه المتدفقة من أفواه تماثيل الأسود كأنها السيوف التي تذوب كي تعود الى الغدير.

***

يقول لوركا، عام 1921، في قصيدته "حديقة":

Jardin
Hay cuatro caballeros
con espadas de agua
y está la noche oscura.
Las cuatro espadas hieren
el mundo de las rosas
y os herirán el corazón.
¡No bajéis al jardín![1].

حديقة
هناك أربعةٌ من الفرسان
مع سيوف من الماء
والليل مظلم.

تجرح السيوف الأربعة
عالمَ الورود
وتجرحُكُم في القلوب.
لا تتركوا الحديقة.

ثم عاد لوركا لاستعمال هذا التشبيه عام 1936 في قصيدة "قصيدة الجريح بالماء" في ديوانه ذائع الصيت "تماريت":

Casida del herido por el agua
CASIDA DEL HERIDO POR EL AGUA
QUIERO bajar al pozo,
quiero subir los muros de Granada,
para mirar el corazón pasado
por el punzón oscuro de las aguas.
El niño herido gemía
con una corona de escarcha.
Estanques, aljibes y fuentes
levantaban al aire sus espadas[2].

وقصيدة لوركا هذه بالعربية حسب ترجمة ناديا ظافر شعبان:

قصيدة جريح المياه
أريد أن أهبط إلى البئر،
أريد أن أتسلق جدران غرناطة،
لأنظر القلب المثقوب،
بمخرز المياه المظلم.

كان الطفل الجريح يئن،
وتاجه من صقيع،
كانت برك، حبب، وينابيع،
تسل سيوفها في وجه الريح[3].

وترجمها محمود السيد علي بالشكل التالي:

عن جريح الماء
أريد أهبط البئر
أريد أتسلق أسوار غرناطة
لأنظر قلبًا اخترقته
قاتم سنابك الماء.
تأوه الطفل الجريح
مكللاً بتاج من صقيع.
غدران، آبار، ينابيع
ترفع سيوفها في الهواء[4].

أما ترجمة رفعت عطفة فجاءت بالشكل التالي:

قصيدة المجروح بالماء
أريدُ أن أنزلَ إلى البئر،
أريدُ أن أصعدَ أسوارَ غرناطة
كي أنظر إلى القلب
يخترقُهُ ميخازُ الماء الغامض.
كان الطفل الجريحُ يئنُّ
بتاج من صقيع.
مستنقعات، وحبابٌ وينابيع
ترفع للهواء سيوفها[5].

***

في الترجمات الإسبانية للشعر العربي قبل لوركا

إن تشبيه السيف بالنهر، أو النهر بالسيف، شائع في الكثير من النصوص العربية، وبعض هذه النصوص تمت ترجمتها إلى الإسبانية أو إلى اللغات الأوربية قبل أن يكتب لوركا قصيدته، ومن جملة ما عثرنا عليه من ترجمات لنصوص عربية تُرجمت إلى اللغة الإسبانية ما يلي:

1

قال الشاعر ابن حمديس:

وضراغمٌ سكنت عرين رئاسة
تركت خرير الماء فيه زئيرا
فكأنما سلّت سُيوفَ جداول
ذابت بلا نار فعُدن غديرا[6]

وفكرة ابن حمديس واضحة، وهي تشبيه جداول المياه بالسيوف، وهو التشبيه الشائع في الأدب العربي، وهو نفسه أيضًا الذي استعمله غارثيا لوركا.

في عام 1859، ترجم قصيدة ابن حمديس هذه المستشرق فرانثيسكو خابيير سيمونيت إلى الإسبانية:

Los leones que reposan magestuosamete (sic) en esta regia morada, dejan resonar, en vez de rugidos, el murmullo del agua que se derrama de sus bocas.

***

Mas al ver que es agua lo que sale de sus bocas, se dirá que vomitan espadas, que, derritiéndose, aunque sin fuego, se llegan a confundir con el cristal del estanque[7].

هنا نلاحظ إن معنى الترجمة الإسبانية هو أن الماء الخارج من أفواه الأسود يشبه السيوف، ويذكر بكل وضوح الكلمة الإسبانية: agua وتعني ماء، ثم يذكر espada وتعني سيف.

في عام 1868، قام الأديب الإسباني خوان باليرا بترجمة قصيدة ابن حمديس، مرة ثانية، إلى اللغة الإسبانية، ليس من النص العربي وإنما من خلال ترجمة المانية:

"Nunca leones tuvieron
Tan esplendente guarida:
Cual si rugiesen, murmuran
Con el agua cristalina.

***

Y cual espadas candentes,
Que de la fragua retiras,
Con el sol fulgura el agua
Que por las fauces vomitan[8].

وفي ترجمة باليرا هذه أيضًا تظهر بكل وضوح فكرة (المياه) كأنها (سيوف).

وترجمة خوان باليرا، السابقة الذكر، مأخوذة عن ترجمة المستشرق شاخت الألمانية لقصيدة ابن حمديس، عام 1865:

Ein Lager hatten Löwen nie von solcher Glanzesfülle;
Das Wasser, das sie speien, rauscht, als wär es ihr Gebrülle.

***

Für Schwerter, aber ungestählt in einer Esse Gluthen,
Hältst du die Wasserstrahlen, die aus ihren Rachen fluten.[9].

وفي ترجمة شاخت أيضًا تظهر فكرة المياه المشابهة للسيوف بكل وضوح، فالكلمة الألمانية: Schwerter تعني المياه، ونرى أيضًا كلمة Wasserstrahlen وتعني السيوف.

2

يمكن إضافة مقطوعة الشاعر أبي بكر يوسف بن أبي القاسم عبدالصمد الذي يشبه الجدول بصفح مهند:

والجدول الفضي يضحك ماؤه
فكأنّه في العين صفح مُهنّد[10]

ترجم هذا البيت المستشرق سيمونيت، عام 1859، إلى اللغة الإسبانية:

"La riega un canal de ondas plateadas y risueñas, que deslumbra la vista como la hoja de una espada"[11].

في ترجمة سيمونيت لمقطوعة الشاعر عبدالصمد إلى اللغة الإسبانية يمكن تمييز كلمة canal وتعني بالعربية الجدول، وكذلك espada وتعني سيف، أي إن الترجمة الإسبانية ذكرت

أن الجدول يشبه السيف، وهو ما أراد قوله الشاعر العربي.

وكان المستشرق جون هومبيرت قد ترجم قصيدة عبد الصمد هذه، عام 1819، إلى الفرنسية:

"Là coule un ruisseau argenté, dont les eaux limpides paraissent sourire, et dont le reflet éblouit comme le tranchant poli d´une épée"[12].

وترجم هومبيرت أيضًا مقطوعة عبدالصمد هذه إلى اللاتينية:

Et est canalis argenteus; ridet aqua ejus ; et elle in oculo sicut ensis perpolitus[13].

3

في عام 1859، تحدث المستشرق فرانثيسكو خابيير سيمونيت في موضوعه حول الأدب العربي في صحيفة "أمريكا" La América وفيه تعرض لمسألة التشبيهات في الأدب العربي وذكر أمثلة عديدة، ومن جملتها، تشبيه النهر بالسيف، يقول: "إن صور الأنهر والقنوات التي تسقي الحقول، وكذلك العيون التي تنبع عند نخيل البحيرات أو عند الصخور قرب الأماكن البرية، كل هذه الصور استعملها أبناء الصحراء بشكل متميز. وقد صوّر الشعراء العرب سطح النهر الزجاجي كأنه صفحة السيف الصقيل"[14].

ترجمات أخرى إلى لغات أخرى:

هناك قصائد أخرى تتضمن هذا التشبيه كانت قد تُرجمت إلى لغات أوروبية، كاللاتينية والفرنسية والألمانية، ها هنا أمثلة أخرى:

1

يقول الشاعر ابن اللبانة في مدح المعتز بالله، ابن المعتمد ملك إشبيلية، واصفًا قصر الشراجيب، بمدينة شِلب، في البرتغال الحالية:

وما علم المعتز بالله إنني بحضرته في جنّة شقها النهر
وما هو نهر أعشب النبت حوله ولكنه سيف حمائله خضر[15]

في عام 1846، ترجم المستشرق رينهارت دوزي قصيدة ابن اللبانة إلى اللاتينية:

"Nescitne al-Mo:tazz bi-l- láh, me, in ipsius regiâ sede versantem, esse in horto quem permeat fluvius?

Non autem est fluvius circum quem plantae pubulum viride producunt, sed est ensis cui viridis est balteus"[16].

2

يقول الشاعر الأندلسي المعتمد:

ولربما سلّت لنا من مائها
سيفًا، وكان عن النواظر مُغمَدا
طبَعته لُجيّاً فذابت صفحةٌ
منه، ولو جَمُدت لكان مهنّدا[17]

في عام 1852، ترجم القصيدة المستشرق دوزي إلى اللاتينية:

"Saepe ella nobis gladium strinxit, ex suâ aquá ausum, qui antea in vaginá erat reconditus, ita at oculi cum non viderent;

Cuderunt illum loci ubi equae fluxae cohibetur, et ex aquâ gladium formarunt qui ex Indico ferro factus gladius foret, si congelatus esset"[18].

3

يقول أبو القاسم عبدالصمد بن فضالة الصفار يصف حديقة:

لا تصحبِ الدُّنيا كئيبًا مكمدا
مَنْ ذا رأيت من البريّة خالدا؟

***

والماء يجري في الرّياض كأنّه
سيف صقيل في قراب جردا[19]

ترجم المقطوعة إلى الألمانية المستشرق جوزيف فون هامر، عام 1854:

"Nimm dir nicht zu Herzen Weltengram!
Wer ist´s, für stets auf Erden kam?

***

"Und das Wasser durch die Fluren fährt,
Wie ein blankes, ausgezog`nes Schwert"[20]

4

يقول شاعر عربي:

أما ترى البركة الغرّاء قد كسيت
نورًا من الشمس في حافاتها طلعا
والنهّر من فوقه يلهيك منظره
شهب سماوية فارتج والتمعا
كأنه السيف مصقولاً يقلبه
كف الكمي إلى ضرب الكماة سعى[21]

ترجم القصيدة إلى الفرنسية المستشرق رات، عام 1902:

"Ne vois-tu point ce magnifique étang sur toute l´étendue duquel miroite la lumière du soleil et se reflètent ses rayons?

La surface de ses eaux toffre un spectacle ravissant; cest limage des étoiles du firmament. (Sous le souffle de la brise), il ondule et (dans ses mouvements oscillatoires) il resplendit dun vif éclat

Tel un glaive, á la lame flamboyante, que brandit dans sa main, le Valeureux guerrier en sélançant pour combattre les braves"[22].

خاتمة

إن فكرة تشبيه النهر أو الماء بالسيف غير موجودة في الأدب الإسباني قبل لوركا، وقد استعملها الشاعر الغرناطي في شعره كما رأينا في المثالين السابق ذكرهما. لاشك إننا لا نملك أي دليل على أن لوركا قد اقتبس هذه الفكرة من الأدب العربي، بل من المحتمل إنه اخترعها، وهو الشاعر المعروف باختراعه للتشبيهات والصور، فقد يكون ذلك التشابه بين ما كتبه لوركا والأدب العربي قد حدث صدفة، وهو ما عبر عنه النقاد العرب القدماء بـ "وقع الحافر على الحافر". ولكن نرجح أن يكون لوركا قد اطلع على ترجمة المستشرق سيمونيت إلى اللغة الإسبانية، ذلك أن لوركا كان مهتمًا بمتابعة ترجمات الشعر العربي، كما إنه أعلن صراحة إنه معجب بما كتبه الشعراء العرب، وكان يهتم بالتقاط الأفكار الغريبة، من أية ثقافة كانت، ومنها تشبيه الماء بالسيف.

الهوامش:

1) GARCÍA LORCA. Federico: Obras completas. Surtidores. ed. Arturo del Hoyo. Madrid. Aguilar. 1974. I. 608; ed. Miguel García-Posada. Madrid. Akal. 1994. I. 446.

2) GARCÍA LORCA: Obras completas. Divan del Tamarit. ed. Arturo del Hoyo. I. p. 568; ed. García-Posada. II. 351.

3) ناديا ظافر شعبان: مختارات من لوركا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. 1983. 81.

4) لوركا: الأعمال الشعرية الكاملة. ترجمة محمود السيد علي وماهر البطوطي. الطبعة الأولى. 1998. المشروع القومي للترجمة. القاهرة. ج 2. ص 31.

5) ترجمة رفعت عطفة: الآداب الأجنبية: إنكار ناثيون سانتشب: لوركا الشاعر والعالم العربي الأندلسي. ترجمة رفعت عطفة. الآداب الأجنبية. دمشق. العدد 119. يوليو. 2004. ص 159 (137. 162).

6) نفح الطيب. طبعة دوزي. ج 1. ص 322؛ ديوان ابن حمديس. تحقيق إحسان عباس. بيروت. دار صادر. ص 550.

7) SIMONET. Francisco Javier: Leyendas históricas árabes. Madrid. 1858. 879-.

8) SCHACK. :Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia. traducción de Juan Valera. Madrid. 1º ed. 1867. II. 132.

9) SCHACK. Adolfo Federico de: Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien. Stuttgart. 2º ed. 1877. II. 28.

10) HUMBERT. Jean: Anthologie arabe ou choix de poésies arabes inédites. Paris. 1819. 76.

ورد هذا البيت في المغرب لابن سعيد. تحقيق شوقي ضيف. دار المعارف. القاهرة. 1955. ج 2. ص 203؛ وفي الذخيرة لابن بسام. تحقيق احسان عباس. بيروت. 1975. قسم 3. جزء 2. ص 818. بالشكل التالي:

والجدول الفضي يضحك ماؤه كالعقد بين مجمّع ومبدّد

وترجمت البيت المستعربة سوليداد خيبيرت. إلى الإسبانية:

Hay allí un río de plata cuya agua va riendo
Y es como un collar unido y disperso.
(Poetas árabes de Almería. (S. X – XIV). Almería. 1987. 92 -3)

11) SIMONET. Francisco Javier: "Sobre el carácter distintivo de la poesía árabe". La América. Madrid. III. nº 1. (1859). 9.

12) HUMBERT: Anthologie arabe. 77.

13) HUMBERT: Anthologie arabe. 230.

14) SIMONET. Francisco Javier: "Sobre el carácter distintivo de la poesía árabe". La América. Madrid. 1859. III. nº 1. 8.

15) المقري: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب. تحقيق إحسان عباس. دار الثقافة. بيروت. لبنان. 1388 هـ. 1968 م. ج 1. ص 662.

16) DOZY. R. P. A. : Scriptorum arabum loci de Abbadidis. Leiden. 1846. I. 179.

17) ديوان المعتمد بن عباد ملك إشبيلية. جمعه وحققه حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي. راجعه طه حسين. الطبعة الثالثة. 1421 هـ. 2000 م. مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة. ص 29.

18) DOZY.: Scriptorum arabum loci de Abbadidis. 1852. II. 226.

في عام 1937. ترجم القصيدة هنري بيرس إلى الفرنسية:

"Le jet deau a peut-être dégainé pour nous un sabre de son eau et il était caché au regard dans son fourreau.
Il la marqué dune empreinte profonde et a orné une de ses faces; sil sétait congelé. le sabre eût pu être un sabre indien"(PÊRÈS. H.: La poésie andalouse. Paris. 1953. 203):

وترجمتها ميرثيديس غارثيا أرينال الى الاسبانية :

"El surtidor ha desenvainado para nosotros el sable de su agua. escondido a las miradas en su funda.
Êlla ha marcado con una huella profunda y ha adornado una de sus caras; si se hubiera congelado. el sable hubiera podido ser un sable indio" (PÊRÈS. H.: El esplendor de al-Ándalus. traducción de Mercedes García-Arenal. Madrid. Hiperión. 1983. 208).

19) الثعالبي: يتيمة الدهر. طبع محمد محي الدين عبد الحميد. دار الفكر. بيروت. 1393 هـ. 1973 م. ج 1. 422. وفي طبعة مُفيد محمد قميحة. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. 1403 هـ. 1983 م. ج 1. ص 509.

20) HAMMER - PURGSTALL. J.: Literaturgeschiche der Araber. Wine. 1854. V. 866.

21) الأبشيهي: المُستطرف في كل علم مستظرف. بيروت. دار الحياة. 1992. ج 2. ص 257.

21) RAT. G.: al-Mostaraf. al-Absihi. Paris-Toulon. 1902. II. 529.

نصوص قصصية



شيمة محمد الشمري
حائل - السعودية

عصافيري

في الشباك الصغير المرتفع .. في زاوية غرفتي .. في عشه الصغير ..

كان مزعجًا وكنت مترددة في إزالة عشه!

ومن الداخل ومن حيث لا يراني كنت أراقبه، وأتأمل جهده في ترتيب القش بطريقة رائعة .. لذا كنت مترددة في إزالة هذا الجمال وإهدار هذه الحياة الصغيرة!

مع مرور الوقت زاد عدد الأصوات الصغيرة ..

وبعد أن كانت العصافير تتجول في حديقتي .. حيث تعلمت الطيران، وبينما كنت أستمتع بمراقبتها .. طارت العصافير .. واختفت الأصوات ...

يا للفراغ الذي أشعر به الآن!

أصابع خضراء

وأنا أساعد والدي في تقطيع الخروف المسكين قطعت أصبعي ..

تناثرت دمائي .. واختلطت الدماء ..

فزع أهلي وسارعوا بي إلى أقرب مركز طبي ..

في زحمة الصراخ والدماء نسوا أصبعي الصغير!

بعد عام: أنا بأصبع مبتور ..

وفي حديقة منزلي نمت أصابع صغيرة!!

حياة عالقة

أستقبل الموت وأتنهد ..

فما زال هناك كثير من الكلمات لم أقلها ..

وكثيرة هي الحكايات التي لم أكتبها ...

وكثير من الحب لم أجد الشجاعة لأعيشه ..

لكن .. حان الوقت!

وكثيرة هي الأشياء العالقة!

أشلاء شاعر

وهو عائد من المدرسة كان يردد:

(الدودة قالت للأرض: إني أمنيك بالعض ...)[1]

في لحظة .. فتحت جهنم أبوابها على مدينته الصغيرة، علا الصراخ وتناثرت الدماء ..

ارتطم رأسه المهشم بالأرض ..

بينما هناك في الخفاء دودة تنتظر ..!

عصافير

يتسابقون إلى دكان العم أحمد ليشتروا الحلوى والفشار ..

ضحكاتهم تملأ المكان ..

يهبط عليهم الظلم والظلام .. تذوب الحلوى ..

ويتطاير الفشار مع بقايا أجسادهم الصغيرة!

ودماؤهم تملأ المكان ..!

قاع

كنت أحب تخيل الأمور الغريبة .. كالوقوع من قمة جبل .. أو الغرق!

في آخر مرة تخيلت أنني أقع في بئر عميق ..

اللحظات المرعبة والصادمة التي مررت بها جعلتني لا أتخيل تلك الأمور لاسيما وأنا في قاع البئر!

كائن ما

في ساعات السهر الطويلة التي أقضيها في سريري وأنا أتأمل سقف غرفتي ..

يخيل إليّ أن له عينين .. وربما يسمعني أيضًا ..!

وكأنه يحنو لحالي وأرقي .. أو ينتظر غفوتي ..!

كل ذلك تؤكده تلك اليد الدافئة التي تمسح على شعري وتلك الأنفاس التي أشعر بها قربي عندما أغط في نومي أخيرًا ..!

(1) أحمد مطر.



سؤال السعادة في قصص نجيب محفوظ



د. بهيجة مصري إدلبي

شاعرة وناقدة سورية

إذا كان القلق الوجودي صنو الكائن الذي وجد نفسه حائرًا بين البداية والنهاية، فإن أسئلته التي وسمت رحلته في الوجود، وسّعت وعيه في معرفة الذات والعالم، لكنها لم تستطع أن توصله إلى يقين يزيح القلق، لأن ذاكرة القلق أوسع من ذاكرة اليقين، لذلك أدمن السؤال في حيرته وأدمن الحيرة في السؤال.

وحين نستدرج سؤال السعادة، يستدرجنا القلق من حيث ندري ولا ندري، لأنه سؤال أوسع من اللغة، وأوسع من المعنى، بفرد ظله كقيمة معطلة عن الهطول في ذاكرة الوجود.

ولا نريد التشعب في البحث عن مفهوم السعادة، وسنكتفي ببعض الإشارات التي أفردها الفلاسفة، ما يكثف المعنى، ويعفينا من شطط الكلام، حيث تتراوح معانيها لدى الفلاسفة بين الاستمتاع بالأهواء (السفسطائيون) واتباع الفضيلة (أفلاطون) والاستمتاع باللذات الحسية (المدرسة القورينائية) والتوحد بين الخير والأعلى والسعادة (أرسطو) واللذة كغاية للسعادة مع التفريق بين اللذة الثابتة واللذة المتغيرة (أبيقوروس) وتوافق الفعل مع العقل (الرواقيون)[1]. وهي من جهة أخرى الخير المقصود من الكل وهو الغاية الخيرة.. فسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه. (مسكويه) وهي الخير المطلوب لذاته (الفارابي) وليس تُطلب أصلاً. وهناك من فرّق بين مفهوم السعادة، وبين أن تكون لحياة الإنسان معنى فلا يمكن أن يكون لحياة الإنسان "معنى" إلا إذا كانت لديه درجة معينة من الإحساس بالسعادة، كذلك لا يؤدي غياب السعادة إلى اختفاء "المعنى" فقط وإنما يؤدي غياب المعنى إلى إعاقة تحقق السعادة[2].

ولاشك إن نجيب محفوظ قد استجاب وتقاطع مع الكثير من هذه المعاني، سواء في رواياته أو في قصصه، ولا مجال لاستدراج كل المعاني التي توسلها إبداع محفوظ في البحث

عن السعادة، لذلك آثرت أن أستقرئ بعض القصص من مجموعات مختلفة، متخذة من العتبة العنوانية دليلاً لهذا الاختيار، ذلك أن عتبة العنوان إما أن تنفتح على النص لتشكل كثافة للمعنى والرؤية والمضمون، وإما أن تشكل مضمرًا نصيًّا يستدعي الرؤية التأويلية للقارئ كي يبحث عن الخيوط الدلالية التي تشد العتبة إلى النص والنص إلى العتبة.

وفي هذه القصص الست (ثمن السعادة[3]، الرجل السعيد[4]، مرض السعادة[5]، السعادة[6]، طبقات السعادة[7]، السعادة[8]) ثمة رؤى متفاوتة عن مفهوم السعادة، فأحيانًا هي المتعة وأحيانًا هي السؤال المفتوح، وأحيانًا هي القلق، وأحيانًا هي المرض، أما على مستوى الخطاب القصصي فنجد ثمة رؤى مختلفة ومتفاوتة أيضًا سواء على مستوى العلاقة العضوية بين العتبة العنوانية وبين النص، أو على مستوى التأويل في العلاقة بين الحكاية وبين المفهوم الجدلي للسعادة، فأحيانًا تكون الحكاية ذات علاقة عضوية بالعتبة العنوانية، وأحيانًا تكون الحكاية نصًا موازيًا للعنوان، بحيث يمكن أن يقرأ العنوان بذاته كنص لا يتعالق مع الحكاية إلا من خلال التأويل الدلالي الذي يستدرجه القارئ، كما أن النصوص تفاوتت في الطول والأسلوب حيث تراوحت بين الومضة القصصية، وبين القصة التي تستغرق عدة صفحات، ربما كان ذلك له علاقة بالمراحل التي مرت بها تجربة محفوظ الإبداعية على مستوى القصة القصيرة، وتقنيتها ووعيه الفني لأسلوبها، دون أن تغفل ما للذاكرة الفلسفية التي تترك ظلالها في إبداعية سواء أكان ذلك بشكل مباشر، أم كان بشكل يستدعي وعي المتلقي في التقاط الخيوط الدلالية التي يفرزها النص.

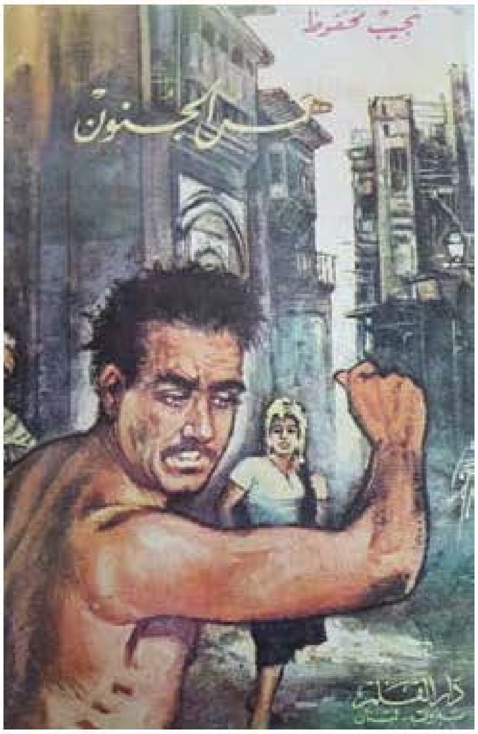
وقد حاولنا مناقشة القصص عبر تسلسلها الزمني في النشر وذلك كي نلاحظ تطور الرؤية لمفهوم السعادة سواء من خلال الأسلوب الفني والمعالجة القصصية أو من خلال تطور الرؤية للحياة ولفلسفة الحياة والسعادة وهنا لابد من الإشارة إلى أن تكرار الحديث عن السعادة ليس من باب الدفقة وإنما هو من باب الرؤية التي ينطلق منها نجيب محفوظ في التعبير عن الأفكار فهو يقول إنه يحتاج إلى تكرار الفكرة التي تلح عليه حتى يتحرر منها تمامًا[9]، ولعل هذا ما حدث في فكرة السعادة التي عالجها في ستة نصوص قصصية قصيرة، دون أن نُغفل عن الأطروحات التي كانت في مسارب بعض رواياته في البحث عن الذات الذي يتصل بشكل من الأشكال في البحث عن السعادة.

ففي قصة (ثمن السعادة) التي تنتمي إلى البدايات كانت الحكاية موازية للعتبة العنوانية، دون أن نجد تلك العلاقة الواضحة بين السعادة كفلسفة وبين الحكاية، إلا أنها من جانب آخر تقدم رؤية ما عن السعادة التي يستدل عليها القارئ من خلال تحليل المضمون، وتحليل المقولات المفتوحة التي تأتي على لسان بعض الشخصيات، فالحكاية في ظاهرها تطرح فكرة السعادة المتوهمة والزائفة المرتبطة باللذة أو بالغواية المتمثلة بالمرأة، فالمدرس الشاب أنيس الذي يعطي دروسًا للطفل توتو يعرف من الطفل العلاقة المتوترة بين أبيه رضوان بك العجوز المترهل وبين زوجة أبيه الشابة الفاتنة، التي بدأت تستدرج المدرس لإغوائه، عندما بدأت تحضُر درسه مع الطفل، ما جعل هذا الحضور للفتاة هو السعادة كما يقول "وأحس أن تفضلها بحضور درسه هو السعادة الحقيقية التي تبذلها له الدنيا جميعًا، فاستلذها واستطابها وجن بها جنونًا" لتستدرجه إلى لقائها موهمة إياه بغياب الزوج والطفل عن البيت، إلا أنه يكتشف أن الزوج على علم بهذا اللقاء، وأن الأمر خدعة كاد يقع في شباكها فيعرض عنها وينقطع عن الدروس، ما جعل الزوج يستعطفه كي يعود إلى الدروس، وأن يأتي متى شاء دون أي حرج، لأن ذلك "ضروري لتوتو ولسعادتي ولسعادة الأسرة بل لسعادتنا جميعًا" ما يجعل الشاب أكثر حيرة، وصدمة من طبيعة هذه العلاقة سواء بين الزوج وزوجته أو بينه وبين الزوجة، وبينه وبين الزوج، فثمة ما يصدم المنطق، ويصدم القيم، وبالتالي يزداد الشاب إعراضًا، فلم يستجب لاستعطاف الزوج، حيث غلبت فطرته النقية على غواية الفتاة، لتكون الكلمات الأخيرة التي قالها الزوج للشاب حين يلتقيه بعد فترة في أحد المقاهي هي المفتاح التأويلي لفلسفة السعادة التي تفرزها هذه القصة حيث يقول له «أيها الشاب.. إياك والسخرية من التامر أو الهزء بالبؤساء، فأنت تجهل الدور الذي تعده لك الأقدار غدًا. واذكر أن أغرب تصرفات الإنسان لا تعوزها أسباب تبررها: فصن لسانك عن الأذى وحاول ما استطعت أن تتعظ بما يصادفك من العبر – كتب الله لك حظًا سعيدًا..» وكأن هذه الكلمات موجهة أيضًا للقارئ الذي ربما تصدمه بعض مواقف الشخصيات خاصة رضوان بك، ويمكن للقصة أن تأخذ مسارًا أوسع في التأويل وكأن الفتاة هي الدنيا التي تفرد غوايتها على الطفل والشاب والعجوز، إلا أنها في النهاية ما هي إلا وهم خادع للجميع، ولا ينجو منه إلا من كانت سريرته منسجمة مع فطرته كإنسان.

لتكون السعادة في قصة الرجل السعيد حالة مفاجئة لصاحبها حيث «استيقظ من نومه فوجد نفسهُ سعيدًا. تساءل: ما هذا.. وهي حال تعد غريبة بالقياس إلى الأحوال التي تنتابه عند الاستيقاظ من النوم... تساءل من أين وكيف جاءت، لا الماضي يفسرها ولا المستقبل يبررها، فمن أين وكيف جاءت؟ وحتى متى تبقى؟»، وكأن السعادة شعور غريب طارئ على حياة الكائن، لذلك أراد محفوظ في هذه القصة

> ثمة رؤى متفاوتة عن مفهوم السعادة، فأحيانًا هي المتعة وأحيانًا هي السؤال المفتوح، وأحيانًا هي القلق، وأحيانًا هي المرض، أما على مستوى الخطاب القصصي فنجد فثمة رؤى مختلفة ومتفاوتة أيضًا سواء على مستوى العلاقة العضوية بين العتبة العنوانية وبين النص، أو على مستوى التأويل في العلاقة بين الحكاية وبين المفهوم الجدلي للسعادة





أن يصدم القارئ منذ البداية بهذا السؤال كما اصطدم به بطل القصة، ليترك القارئ بوعيه مستجيبًا للبحث عن مبررات هذا التحول المفاجئ للبطل، رغم أن كل ما يحيط به لا يستدعي أي نوع من أنواع السعادة، فهي كما يقول محفوظ على لسان الراوي "حالة غريبة بالقياس إلى الأحوال التي تنتابه عند الاستيقاظ من النوم عادة ما يستيقظ مثقل الرأس من طول السهر في الجريدة أو مرهق الأعصاب والمعدة لإفراط الأكل والشرب في حفلة ما وداثمًا تثقل عليه هموم اليوم السابق وشواغل يومه الراهن فيستقبل الحياة في معاناة وتفكير "فهو يشعر" بأعضائه كاملة البناء كاملة الوظيفة وتعمل بانسجام رائع مع بعضها البعض ومع الدنيا من حوله، ويجد في باطنه قوة لا تحد، وطاقة لا تفنى وقدرة



على تحقيق أي شيء بثقة وإتقان وفوز مبين، وقلبه يفيض بالحب للناس والحيوان والأشياء، وبإحساس غامر بالتفاؤل والبشر. وكأنه لم يعد يحمل همًا حيال الخوف والقلق والمرض والموت والمنافسة والرزق". ما يضطر بطل القصة للدخول في حوارات مختلفة لعله يجد تفسيرًا لحالته المفاجئة، حيث يستنتج من حواره مع العم بشير أن "(أنّ السعادة الكاملة مطلب مستحيل؟ - هذا هو الغالب على حال الدنيا) إلا أن حالة السعادة التي يشعر بها اضطرته للذهاب إلى أطباء ذوي اختصاصات مختلفة، ليؤكد له الجميع أنه سليم ولا يوجد لديه أي عارض مرضي، حتى الطبيب النفسي أكد له سلامة عقله، لكنه من جهة أخرى بين له ضرورة العلاج من هذه الحالة ونصحه "لا يصحُّ أنْ تجزع أو أن تحزن" ما جعله يغرق في الضحك حد القهقهة.

ففي هذه القصة تبدو فكرة السعادة غامضة مفاجئة، عصية على التفسير، وهذا ما يتفق مع الكثير ممن تناولوا فكرة السعادة. إلا أن نجيب محفوظ يأخذنا إلى النهاية ليضعنا أمام سؤال مفتوح: هل السعادة مرض نفسي وفصام في الشخصية عندما تكون في عالم لا يوحي بالسعادة، وهل هي شيء يتوهمه الإنسان من ثقل الواقع الضاغط على نفسه ما يجعل النص مفتوحا على التأويلات المختلفة أمام وعي القارئ.

إلا أن نجيب محفوظ يأخذنا في قصة (مرض السعادة) إلى حافة أخرى من السؤال على النقيض من سؤال القصة السابقة، حيث يقرر في العنوان أن السعادة مرض، لكن الحكاية تطرح السؤال من جانب آخر مستجيبًا للعلاقة بين الواقع السعيد والكائن الكئيب: لماذا يصيبني الاكتئاب في بحبوحة من السعادة الشاملة. هذا ما يصرّح به للطبيب النفسي، الذي يجيبه ضاحكًا: ربما بسبب من السعادة نفسها، لتكتشف من خلال الحوار أن ابني الرجل مختلفان عنه لأنه لم يستطع أن يصبهما في قالبه كما فعل أبوه، فأبوه قد شكله كما يريد. "كن نفسك تسلم، ولا شأن لك بالآخرين" "الإنسان الكامل كامل دائمًا وأبدًا والكمال هو الكمال سواء في بلد مستعمر أم في بلد مستقل" ما يعيدنا إلى العلاقة بين الذات في نشأتها الأولى وبين الذات وهي تواجه العالم، فالسعادة تكمن في إدراك الذات لذاتها، دون أن تغفل عن علاقتها مع العالم، ومن هنا فإن سؤال السعادة، في هذه القصة يضعنا أما سؤالين هل السعادة في إدراك الذات بعزلتها عن العالم، أم السعادة في إدراك العالم في الذات والذات في العالم.

أما في قصة طبقات السعادة فثمة مفهوم آخر يستدرجنا إليه نجيب محفوظ حيث يتجه إلى مناقشة مفهوم السعادة من خلال مناقشة العلاقة بين الثقافة والسياسة، وبين السلطة وطبقات المجتمع الفقيرة. ليفرد أمامنا مفهومين للسعادة، مفهوم يتصل بالحرية، ومفهوم يتصل بالسلطة، وفي هذا المفصل يتفتح العنوان (طبقات السعادة) على النص، وعلى الحكاية، وقد قدم محفوظ هذه الرؤية من خلال حوار بين صديقين يلتقيان أمام قسم الموسكي بعد زمن طويل الأول أمضى حياته في القراءة والمعرفة والثاني أصبح ضابطًا، حيث كان الأول في طريقه إلى دار الكتب، حين التقى بصديقه وهو يكيل لأحد المقبوض عليهم شتائم لتقترف كل حرمات الأم والأب والجدود، وهوى على وجهه بضربة هائلة، ثم لوّحها بركلة تطرحه مترًا، وصاح بالمخبر: ارمه في الحبس حتى أرجع، وحين يعترض الصديق على هذه الطريقة في التعامل يقول له: إنها الطريقة المثلى للتعامل مع السوقة من المجرمين وأرباب السوابق، وحين يقول له الصديق:

. ولكنكم تعاملون المتظاهرين نفس المعاملة يهم صفوة الشباب فيجيبه: بأن للسياسة أوضاعها الخاصة التي تتطلب ذلك. ففي هذه القصة ثمة وجهتي نظر بين الثقافة والسلطة، بين الشعب والسلطة، لذلك تستدعي كلمة طبقات التي في العنوان ذلك الصراع بين السلطة والثقافة بين السلطة وطبقات الشعب ما يجعل مفهوم السعادة يفرز أيضًا طبقيًا، ليستدل القارئ من خلال هذا الطرح بأن السعادة الحقيقية هي النقيض لهذا المشهد الذي عرضته القصة أي بالانسجام بين السياسة والشعب، وبأن الفرز الطبقي الذي تقوم به السلطة هو الذي يعطل السعادة ويعطل الفعل الاجتماعي في المجتمع، ويكون السبيل للانحراف في الطبقات الفقيرة. لأنه مبني على تعطيل القوانين التي يعدها الضابط ضربا من النظريات التي لا تفيد التعامل مع الواقع.

وهنا يضع محفوظ القارئ أمام سؤال السلطة والثقافة والشعب والسعادة، ذلك السؤال الذي يجعل من السعادة سؤالاً مفتوحًا على الواقع كما هو مفتوح على الرؤى الفلسفية، وأنها أكثر استجابة للانسجام بين الجماعة من كونها انسجامًا في الذات الفردية.

وثمة مفهوم آخر للسعادة يقدمه محفوظ في ومضتين في كتابين اتسما بهذا الشكل الكتابي هما أصداء السيرة الذاتية وصدى النسيان دون أن تغفل عن عتبة الصدى التي تسم الكتابين وصلتهما بصدى السيرة الذاتية أو صدى الفلسفة المحفوظية في المعاني المختلفة، وللمصادفة جاءت العتبة العنوانية ذاتها في الومضتين وهو (السعادة) إلا أنهما تشيران إلى معنيين مختلفين، ففي الأولى[10] يستجيب مفهوم السعادة إلى حالة من حالات التصوف التي يصل فيها المحبوب لحبيبه سواء في المعنى القريب أو في المعنى المطلق الذي يستقرئه المتصوفة، حين يرجع البطل إلى الماضي، إثر تشييع جنازة، فيتساءل في نفسه عن قبر الجميلة السعيد التي كانت تطل من نافذتها باعثة بشعاعها على العابرين، ليختتم ومضته بقول صديقه الحكيم "ما الحب الأول إلا تدريب ينتفع به ذوو الحظ من الواصلين" ما يفرد المسحة الصوفية في استدراج مفهوم السعادة. أما في المقطوعة الثانية والتي جاءت في مجموعة صدى النسيان فنجد أن السعادة هي حالة تستفز الكائن حين يراها تشذ عن مأساوية الواقع، حين يقتل أحد الأصدقاء صديقه لأنه استفزه بسعادته التي لا مبرر لها، "طالما استفززتني سعادته فكان لابد أن أسوي حسابي معها". فهو لم يقتل الصديق بل قتل وهم السعادة التي استفزته من ذلك الصديق.

ويمكننا القول في النهاية إن سؤال السعادة في قصص نجيب محفوظ يبقى سؤالاً مفتوحًا على التأويل ذلك أن السعادة ستبقى غامضة حتى وإن عشناها أو شعرنا بها، لأنها مفهوم مرتبط بغموض الكائن وغموض أسئلته وقلق وجوده.

الهوامش:

1 - المعجم الفلسفي، ص 657

2 - الفلسفة والسعادة، إعداد ليزا برتولوتي، ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، 2013، السعادة والمعنى، بعض الفروق الأساسية، كاثليس ميتز، ص 23 .50

3 - همس الجنون، ط 1 1938 قصة ثمن السعادة، الأعمال الكاملة، المجلد1، دار الشروق، 2006، ص 122

4 - خمارة القط الأسود ط1 1969، قصة الرجل السعيد، الأعمال الكاملة، المجلد 5، دار الشروق، 2006، ص628

5 - الفجر الكاذب، مجموعة، قصة (السعادة) دار مصر للطباعة، 1990 ص 32

6 - أصداء السيرة الذاتية، ط1، 1995، الأعمال الكاملة، المجلد 10، دار الشروق، 2006، ص322

7 - القرار الأخير، ط1، 1996، قصة طبقات السعادة، الأعمال الكاملة، المجلد 10، دار الشروق، 2006، ص438

8 - صدى النسيان، ط1، 1999، قصة السعادة، الأعمال الكاملة، المجلد 10، دار الشروق، 2006، ص500

9 - محمود عبدالشكور حوار مع نجيب محفوظ، نُشر بمجلة اليوم السابع التي تصدر في باريس عدد الاثنين 20 تموز "يوليو" 1990

10 - اختيارنا لهذه المقطوعة من رواية أصداء السيرة الذاتية لا يتعارض مع مقولتنا عنها بأنها رواية متكاملة، لأن من أحدى ميزات هذا العمل أنه يقرأ على طريقتين كرواية متكاملة، وكمجموعة قصصية.



الغياب: ارتباك اللحظة، والتئام النص

أمل طوهري

الرياض

تتنازعني فكرة هذا الموضوع منذ زمن حتى جاء الوقت الذي ألقيت فيه نظرةً على كُنَّاشاتي وتأملتُها فلمْ أرَ غيره مستعليًا على كل انثيالاتي القديمة، فكيف بي وقد تفَيَّأتُ هذا الصيف ظلال معجم الأدباء لياقوت الحموي، فلا أدري أنعبث بي الأبيات؟ أم أعبث بها؟ وحُقَّ للنقد أن يبقى بعيدًا نواله حتى إذا تزينت ذاكرةُ حفظك بمزيد من المقطعات جاءك هرولةً.

يبدو لي أن الأدب قافلة من الجمال لا تَرِدُ إلا من بئر الغياب، فإذا لم تجده سقطت مغشيًا عليها.

الخوف من غياب لفظة "نعم" وبالتالي أن تبقى المنى حبيسة الصدور أهون وجعًا من انكشاف الحُجب، وفي ذلك يقول جميل:

ألا طال كتماني بثينة حاجةً

من الحاجِ ما تدري بثينة ما هيا

أحاذر أن تعلم بها فتردها

فتتركها ثقلاً علي كما هيا

في حين يبوح سليمان بن أبي طالب الحلواني بحاجةٍ جميل بمثل لوعته، مختلفًا في نبرة صوت النص: صوت حزين أعيدت له الحياة، إنعاش، ولكن قد تغيب أيضًا:

"ماذا عسى يصف من شوقه مشتاق يُقَدِّم قَدَمًا، ويؤخِّرُ أخرى، بين أمرِ أمير الشوق، ونهي نهى الهيبة، فإنْ رأيتَ أن تُقلّهُ من علله بالإذنِ له فما أولاك به، وأحوجه إليه..."

وقد يكون الغياب ممدوحًا إذا كان كالليل والنهار:

تواصلنا على الأيام باقٍ ولكن هجرنا مطر الربيع

لكن طينة الشعراء تختلف:

فقلتُ لقلبي حين خَفَّ به الهوى

وكاد من الوجد المبر يطير

فهذا ولما تمضِ للبينِ ليلة

فكيف إذا مرتْ عليك شهور؟

وتمتزج الذوات: المُخاطَبة، والمُخاطِبة بلحظة حضور أشبه ما تكون بغروب الشمس؛ يقول أحدهم وهو يُمسِك مقبض باب الغياب بيد مرتعشة، واصفًا نصف روح، ونصف جسد:

ولما حدا البينُ المُشتُّ بشملنا

ولَمْ يبقَ إلا أنْ تُثارَ الأيانِق

ولَمْ نستطعْ عند الوداعِ تصبرا

وقد غالنا دمعٌ عن الوجدِ ناطق

ولما وقفنا لتوديعٍ كادت نفوسنا

لأجسادنا قبل الوداع تفارق

وفي ذات السياق بل أشد حرجًا؛ حيث يتشبث الحبيبان بآخر نظرة، حتى ولو كانت لا تصل إلى كل ملامح المحبوب:

لما أناخوا قبيل الصبح عيرهم

وَرَحَّلوها فثارت بالهوى الإبل

وقَلَّبتْ من خلالِ السجف ناظرَها

ترنو إلي، ودمع العين منهمل

وليس الغياب في حد ذاته هو العامل المُحرك لنشوء النص بل إن معطيات السن تجعل الإنسان فضلاً عن الشاعر قلقًا، متوجلاً من حادثات الزمان، يقول عبد الرزاق عبد الواحد لزوجته:

وياويلنا من يوم يرحل واحدٌ

ويبقى الذي يبكيه حَدّ التسولِ

يتحول هذا الشبح إلى بلاد تستقطب الأحباب:

دعتك بلاد الغائبين فهل بها

وقد غبتَ فيها ما يُسرِ الخواطِرا؟

وجدتَ بها ماذا لترضيك هكذا؟

وتصبح إرضاءً لها أنت هاجرا؟

وبينما نجد أن الجواهري يتعلل بوصال الروح في "ناجيتُ قبرك":

حُييتِ أمَّ فراتٍ إن والدةً

بمثل ما أنجبت تُكنى بما تلد

تحيةً لَمْ أجد من بثّ لاعجها

بُدّاً وإن قام سداً بيننا اللحد

بالروحِ رُدي عليها إنَّها صلةٌ

بين المُحبين ماذا ينفع الجسد؟

نجد أن عبد الرزاق عبدالواحد أعيته الوسائل عن التسلية:

"ولو كان في سفح الدموع تعلة

غزلتُ دموعي طول عمري بمغزلي".

والغياب فعل متعدٍ إلى كل شيء حتى الصبا، وكأنما الجبال ما وجدتْ إلا لتحبسها عن القائلة:

أيا جبلا نعمان بالله خليا

نسيم الصبا يخلص إلي نسيمها

أجدُ بردَها، أوْ تشفِ مني حرارةً

على كبدٍ لَمْ يبقَ إلا صميمُها

فإنَّ الصبا ريحٌ إذا ما تنسمتْ

على نفسِ مهمومٍ تجلتْ همومها

وكغياب العمر، الطفولة مثلاً:

ما ثَم مِن ذكرى طفولتِكم سوى

قلبٌ على أطيافهم يتأرجحُ

وفي معظم الأعمال الأدبية التي تسجل عودةَ الذات إلى ذاتها يكون فيها الغياب هو العامل الأساس للتوافق والعالم الخارجي بمعنى آخر فإن الغياب هو الذي يحفظ للذات هويتها؛

وأصدق ما يمثل ذلك ويُستأنس به ما جاء في شرح المرزوقي لديوان الحماسة من رواية أخرى لبيت القشيري:

بكت عيني اليمنى فلما زجرتها

عن الحلم بعد الجهل أسبلتا معا

والقشيري كان أعور العين-اليسرى والعوراء لا تدمع، يقول أنه لما اشتد به خطب الفراق بكت عينه الصحيحة، ولما اشتد في تأنيبها شاركتْها العوراء؛ وهذا غياب عن الألم الحالي-الفراق؛ باستدعاء ألم قديم-المرض؛ لإعادة الحياة إلى الروح.

وهذه شاعرة كتبت إلى أبيها الذي زوجها بغير إذنها:

أيا أبتي عنيتني وابتبيتني

وصيرتَ نفسي في يدي من يهينها

أيا أبتي لولا التحرج قد دعا

عليك مجابًا دعوةً تستدينها

فكيف إذا كان الغياب هو الوسيلة الأنجع لتطبيب النفس:

قال امرؤ القيس:

وإنك لم تقطع لبانة عاشق

بمثل غدو، أو رواحٍ مؤوِب

ويشاركه طرفة بن العبد:

وإني لأمضي الهم عند احتضاره

بعوجاء مرقال تعود وتغتدي

ولا أسمى من غياب القشيري الذي ألبسَ القصيدةَ عزةً تحييها الدموع الصادقة، إنها دموع الصامدين:

فما حسنٌ أن تأتي الأمر طائعا

وتجزع أن داعي الصبابة أسمعا!

***

وليست عشيات الحمى برواجع

عليك، ولكنْ خلِ عينيك تدمعا

جمهورية كأن
أو إجهاض حلم التغيير



د. فاطمة واياو

أدنبرة

هل يمكن لأي كاتب أن يكون حياديًا؟ في كل تجارب السرديات الكبرى وبكل اللغات العالمية، من الأدب الروسي إلى الانجليزي والأوروبي مرورًا بالعربي نلمس صوت الكاتب بين السطور بشكل مباشر أو من وراء الراوي والشخصيات. على طول السرد للوقف حاضر وكل الأعمال الروائية الناجحة كانت تحمل موقفًا من الوجود من السياسة من الحياة بشكل عام. لا سرد حيادي، السرد الحقيقي هو الحامل لرسالة إنسانية عادلة ضد الظلم بكل تجلياته.

للذين يعتبرون رواية (جمهورية كأن) مجرد تقرير أو بيان سياسي، يكفي فقط أن أذكرهم بان الروايات السياسية والتاريخية ليست بدعًا غير معهود من طرف الروائي علاء الأسواني، ويكفي أيضًا أن أشير للذكر لا للحصر إلى رواية جورج أورويل Nineteen Eighty Four، التي تضمنت نقدًا لاذعًا للحكم الشمولي والاستبدادي في ذلك الوقت. وليس أدل على بشاعة الاستبداد الانجليزي في سنة 1948 وهي سنة صدور الرواية عنوان الرواية الذي يوحي بان الروائي أراد التنبؤ بما سيكون عليه العالم سنة 1984، وهو في رمزية عالية يتحدث على استبداد الحكم في عصر كتابة الرواية. فهل يمكن اعتبارها مجرد بيان سياسي؟ تتقاسم جمهورية كأن مع رواية 1984 الجانب المظلم والمرعب من الواقع السياسي رغم الفارق الزمني بين الروايتين. بالتأكيد أن الروايات التاريخية والسياسية هي وثيقة هامة تنفلت من التاريخ الرسمي الذي غالبًا ما يكتبه الأقوياء وهو ما يعني أنه في الأغلب الأعم تاريخ المستبدين والحكام وليس تاريخ الشعوب والمظلومين.

رواية علاء الأسواني "جمهورية كأن" هي ليست مجرد رواية إنها وثيقة تاريخية، ربما أن ما نشهده في المنطقة العربية من أحداث متسارعة ودموية وعنف قد لا يسجله التاريخ الذي كان ولا يزال غير محايد، وهو ما يعني أن في فترات تاريخية حرجة نحتاج إلى مثل هذه الأعمال الأدبية، ليس فقط من أجل المتعة الفنية وحدها ولكن لتسجيل وتوثيق مرحلة تاريخية غالبا ما تسقط من صفحات التاريخ الرسمي.

تستهل الرواية بشخصية اللواء علواني، وفي الوصف الذي

اعتمده الروائي والمتمثل في تقديم هذه الشخصية بشكل يبرز المتناقضات التي تلفها. فهو شخص متدين حريص على ممارسة الشعائر بشكل مواظب وطبيعي بل يصر على إقامة صلاة الفجر في المسجد" فيؤدي ركعتين تحية المسجد ثم ركعتين سنة الصبح ويستمر في التسبيح والاستغفار حتى تقام الصلاة..."ص 8. لكن تدينه هذا لا يمنعه من الاستئناس بمشاهد إباحية لإذكاء رغباته الجنسية. "والشرع الحنيف قد يسمح أحيانًا بإتيان المكروه إن كان سيمنع المؤمن من ارتكاب الكبائر، وفقًا للقاعدة الفقهية: الضرورات تبيح المحظورات" ص 10. كل هذا الالتزام الديني لا يتعارض مع مهمته التي يقوم بها على وجه أكمل وذلك من خلال التفنن في وسائل وطرق تعذيب المعتقلين السياسيين والضغط عليهم لانتزاع الاعترافات المطلوبة ص 14.

التزام اللواء علواني بالمواظبة على الصلاة بالمسجد لا يتعارض كذلك مع محاولاته الذكية والخبيثة في الآن نفسه في الضغط على الآخرين قصد الوصول إلى أهدافه وقضاء مآربه له ولعائلته. هذه الخصال جعلت من شخصية اللواء وهي الشخصية المحورية للرواية لأنها تمثل رمزًا من رموز الحكم العسكري خاصة في الفترة التي تحيل عليها أحداث الرواية. وللإشارة فإن رواية جمهورية كأن توثق للفترة الممتدة من قبيل اندلاع ثورة 25 يناير المصرية، إلى ما بعيد أحداث ماسبيرو وفضيحة كشوفات العذرية. اللواء علواني إذن ليس فقط رجل السلطة المخلص بل غدا بفضل منصبه من الأغنياء، فقد أصبح مالكًا لعقارات عديدة ليس فقط في أجمل وأرقى مناطق ليس فقط في مصر، بل وأيضًا في لندن وباريس ونيويورك ص 17-18. ليس هذا وحسب بل إنه استطاع أن يوفر لزوجته وأبنائه وظائف ومكانة نافذة ولائقة في المجتمع.

الرواية تضعنا أمام مكامن الداء في المجتمع المصري، بشكل صريح، ففي انتقال ذكي سيعمم الكاتب نقده اللاذع للمجتمع برمته، فمن القيم السائدة المزيفة والمتناقضة، والأمثلة كثيرة يوردها الروائي على لسان شخصية محورية أخرى، أشرف ويصا: "في بلادنا فقط تصف الصحف البنت التي فقدت بكارتها بأنها "فقدت اعز ما تملك". ص 24. وعلى لسانه أيضًا يصف علاقة الخطوبة بالمسرحية التي على الجميع التفنن في إنجاح عرضها، الخطيبين و عائلتيهما، ص26.

هل يمكن الجزم كذلك أن "جمهورية كأن" هي الرواية التهمة كما كانت رواية جورج أورويل "1984". فإذا كانت رواية أورويل تحكي عن الاستبداد السياسي الشمولي، لدرجة أنها عدت رواية سياسية أضافت للقاموس السياسي ألفاظًا جديدة، بل وأصبح القاموس السياسي يتضمن مصطلحًا جديدًا هو أورويلية على سبيل المثال وليس الحصر: الحرب الباردة، شرطة الفكر وجريمة الفكر. والتي اخترعها الروائي جورج أورويل ليصف الحكم الشمولي في عهد الحكم الديكتاتوري في بريطانيا العظمى. هكذا استطاعت رواية جورج أورويل أن تكون علامة فارقة في السرد الروائي. فهل يمكن القول بأن جمهورية كأن تتضمن أيضًا قاموسًا أسوانيًا يصف الحكم الاستبدادي للحكم العسكري ولكن أيضًا للتقاليد والأعراف والفكر الإخواني؟ وربما تصير في الآتي من الأيام إضافة سردية أدبية صادقة وإبداعية وليس فقط بيانًا سياسيًا مباشرًا ووثيقة تاريخية تقبض على ما انفلت من وسائل الإعلام. لما لا والروائي علاء الأسواني قضى في تأليفها ثلاث سنوات مليئة باللقاءات والشهادات ليس فقط من قلب ميدان التحرير ولكن أيضًا من ماسبيرو، ومستشفى القصر العيني وشارع طلعت حرب، الجامعة ومراكز الشرطة العسكرية حيث الشهادات الممزوجة بصراخ ضحايا كشوفات العذرية، وغيرها من الأماكن التي شهدت ثورة مصر المجيدة بل وأيضًا مسرح أحداث الرواية.

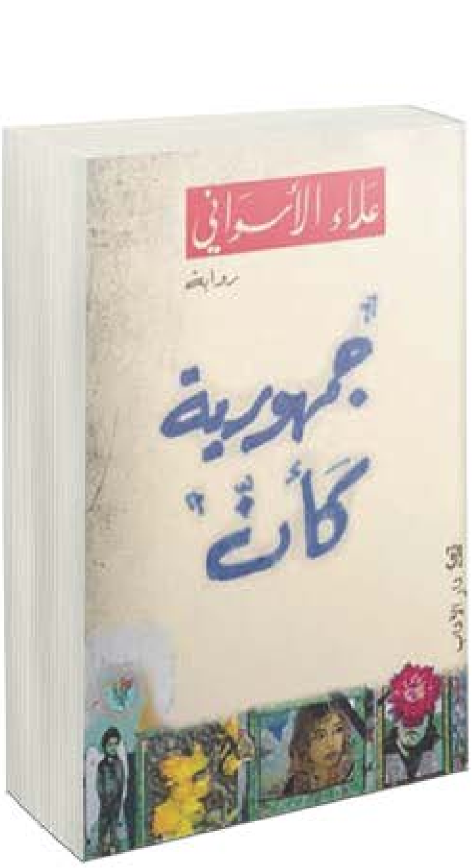
بساطة الشخصيات لا يعني أنها غير ذات أهمية، فكما يرى والتر سكوت فإن مثل هذه الشخصيات تؤدي دورًا حيويًا وفنيًا. أفلح إلى حد بعيد الروائي علاء الأسواني في التعريف بشخصيات روايته عن طريق استخدام تقنية الفلاش باك. مما جعل الملل بعيدًا عن القارئ وهو يتنقل بين شخوص الرواية، التي تتسم في بعض الأحيان بالتناقض وفي أحايين أخرى متشاركة في أهدافها وتطلعاتها. كانت لسردية جمهورية كأن ميزة الغوص في أعماق الشخصيات، ما جعلنا نقترب من كل شخصية ونتحسس ملامحها بل ونقبض على خلجات نفسيتها واغوار تفكيرها.

الرواية وبأسلوب فني شيق حبلى برسائل عن الوضع المتردي للمواطن العربي، فحينما تتحدث أسماء عن العرسان الذين ترفضهم، فهي تضعنا أمام مأساة العمال والموظفين المصريين العاملين بالخليج، خاصة ما يتعلق بمسألة الكفيل التي تشي بأن عصر العبودية والإهانة لم ينقض بعد في واقعنا العربي.

موضوع هام أثارته أسماء في رسائلها لمازن، الحجاب، والمدرسة الخصوصية في مصر والتي كما هو معلوم كانت أغلبها تحت وصاية الفكر الإخواني. ص 40-41 وهي مدارس قائمة على خداع المظاهر علاوة على نشرها للفكر الديني المتطرف. فرغم التدين الشديد إلا أن المدرسين والمدير لا يخجلون من ممارسة الابتزاز على التلميذات وأولياء أمورهن، بشكل بشع يصل إلى حرمان التلميذات المتفوقات لمجرد أنهن فقيرات لا يستطعن دفع مصاريف الدروس الخصوصية، مع أنهن لسن في حاجة لهذه الدروس ص42. بمثل هذه المقاطع تحاكم الرواية مرحلة هامة من تاريخ مصر، والتي اتسمت بتكالب القوى الرجعية والظلامية وسلطة المال والسياسة والإعلام لامتصاص دماء المصريين والزج بهم في واقع متردي ومستقبل ضبابي. هذه المرحلة التي أنتجت أمثال اللواء علواني والشيخ شامل والمذيعة نورهان، غير أنها أيضًا ولعدالة التاريخ منحتنا شخصيات وطنية وملتزمة قد تدفع ما لها وروحها فداء للوطن، أشرف ويصا، مازن، أسماء، خالد، بل ومن بيت اللواء نفسه ابنته دانية.

الحديث هنا عن شهادات ضحايا ماسبيرو والنساء ضحايا كشوفات العذرية، في هذه المقاطع اختار الروائي أن يكون أكثر مباشرة وصريحًا إلى أبعد الحدود، حيث صور لنا بشاعة ما تعرضن له، فالجرائم التي ارتكبها في حق شباب الثورة عكس ما روج له الإعلام الرسمي، هذا الإعلام الذي قلب الضحية إلى جلاد والجلاد إلى ضحية. كيف لا ومن يسيطر على أغلب قنواته أشخاص مثل الشيخ شامل والمذيعة نورهان التي جسدت فعلاً صورة المذيعات اللواتي لا تستحين من قلب الحقائق من على المباشر ونزف دموع التماسيح، أما وراء الكاميرا فقد قبضن الثمن لإنجاح الثورة المضادة.

في نهاية الرواية يبدو للوهلة الأولى ذلك الضياع واليأس بعد انتصار الثورة المضادة، وعودة جميع أشكال الفساد كما في العهد المباركي البائد، بل أبشع مما كان حيث لم يعد للقضاء استقلاليته، فيحكم على قاتل الطالب خالد بالبراءة، ما يدفع أباه للانتقام بقتل الضابط القاتل وهو المشهد التي تنتهي به الرواية. غير أن التأمل مليًا في ومضات تفاؤلية أرسلها الروائي بشكل مستتر وخفي، والتي تمثلت في دانية ابنة اللواء، التي كسرت قاعدة الحب من نفس الطبقة الاجتماعية وأحبت الطالب المناضل الفقير خالد ابن السائق، وشهد ابنة الخادمة إكرام التي ستتربى في بيت مختلط لتكبر على التسامح الديني بين القبطيين والمسلمين، كما كانوا في العهود السابق قبل انتشار الفكر التكفيري الذي ينشر الكراهية، يشي بأن علاء الأسواني تشبع بروح الثورة، والثوريون الحقيقيون لا يتشاءمون أبدًا مهما علا صوت الخيانة والتخاذل ومهما نجحت أفول النظام السابق في العودة وإجهاض حلم شعب ظل ينسجه بتروٍ وبصبر نادر أزيد من ثلاثين سنة. وكما قال جورج أورويل في روايته 1984: "سوف نلتقي في مكان لا ظلمة فيه".



معلومات الكتاب

الكتاب: "جمهورية كأن"
المؤلف: علاء الأسواني
الناشر: دار الآداب - بيروت
تاريخ النشر: 2018
عدد الصفحات: 518 صفحة

واقعية الخيال رواية العطر

"ذاكرة الدعاية النازية"



غازي سلمان

بغداد - العراق

تتحرك الشخصيات في الأدب والفنون الإبداعية الأخرى من واقعها الافتراضي إلى الواقع الحياتي، في أي زمن ومكان، وتتكاثر فيه كلما تجددت الحاجة الإنسانية إلى فعل القراءة الذي يحيي علاقات معقدة بين القراء والموضوع الإبداعي إذ يدركون أنه من خلال الأدب والفن وحدهما يمكنهم أن يعيشوا أكثر من حياة واحدة في أكثر من واقع، بتأثير تفاعلهم مع تجارب تلك الشخصيات التي أصبحت رؤاها جزءًا من المعايير السلوكية والفكرية للواقع الحياتي وان اختلفوا أو اتفقوا مع رؤية المبدع التي هي بالتأكيد رؤية شخوصه..

و"غرينوي" بطل رواية – العطر- الصادرة في العام 1985 أحد أولئك الشخوص، ابتدعه الكاتب الألماني باتريك زوسكند (ولد في أمباخ 26 مارس 1949) بحدة ذكاء، يندر أن نجد شخصية تماثله من بين كل شخوص الفنون الإبداعية الأخرى، إذ تتسم شخصيته بالغرابة والاعتلال النفسي، عنيف، مخادع، غير ودود، وليس جميلاً، لكنه غير قبيح، لم يتحمل أية مسؤولية اجتماعية أو أخلاقية، ولا يعير أية أهمية لقيم وأخلاق أو ديانة ولا يعرف الله، لم يندم على أي تصرف خاطئ أو جريمة ارتكبها، لم يضحك إلاّ مبتسمًا مرة واحدة حين جعل حشود الناس تخضع لشخصه، ولم يبكي أبدًا، إلاّ مرة واحدة إبّان خلوته في كهفه فرحًا منتشيًا، لم يتمكن من التكيف مع ضوابط وأنظمة المجتمع، لم يعرف الحد الفاصل بين الحياة والموت إلا بما يتصل بوجود رائحة أو بفقدانها، اعتاد الصبر والجلَد من أجل تنفيذ ما يقرره، مهما كلّفه هو الأمر، أو كلّف الاخرين، يمتلك قدرة هائلة على التمسك بالحياة، تلك القدرة التي يريد البعض سلبها منه، بما فيهم والدته التي حاولت وأده إذ ألقته حين ولادته مع أحشاء السمك النتنة علّه يلاقي حتفه شأنه شأن مواليدها الأربعة السابقين. لكنه أطلق صرخته الاستهلالية بغريزة الاستنكار حتى انتبه لوجوده آخرون، لم تكن صرخته تلك، استدرارًا للرحمة أو الحب، بل للمطالبة بالبقاء حيًّا فقط، فالتُقِطَ وتم انقاذه، لينتقل من مرضعة إلى أخرى، لم ترضَ أيٍ منهن أن يبقى لديها إلاّ أيام معدودات، لأنه بلا رائحة مثلما يمتلكها سائر الأطفال الآخرين.

ساعدته قدرته تلك أيضًا على النجاة من شتى الأمراض والأوبئة التي أصابته، كالحصبة والجدري والزحار، وكذلك سقوط الماء المغلي على جسده، ولأنه ولد مع حاسة شم خارقة جدًا وغير انسانية إطلاقًا، فإنه قد حفظ روائح محيطه بشوق العاشق عميقًا في ذاكرته في محاولة يائسة لاستعادة رائحته

"هويته" الخاصة به عبر استخلاص العطور.

فلم يدرك "غرينوي" الإنسان والموجودات الأخرى، في بيئته، كحيوات لها سمات وأشكال ذات عناصر جمالية، لها أحاسيس وأخلاق، أو سلوك وحتى أن لها لغة تفاهم، بل روائح فقط، روائح مختلفة يدّخرها في ذاكرته مثل كلب بوليسي، بإمكانه تنسم أية رائحة من على بعد كيلو مترات وأيضًا التمييز ما بين ملايين الروائح التي اختزنها وبإمكانه تفكيكها إلى جزيئات أصولها. لكنه يكتشف فيما بعد أثناء عزلته عن البشر في كهف جبلي إنه شخص بلا رائحة، إذ أخذ يتشمم مفاصل في جسده:

«لم يشم شيئًا، لا من قدميه ولا من عضوه الذي انحنى عليه قدر المستطاع. غريب، هو غرينوي، الذي يتنسم كل إنسان على مسافة أميال، لا يستطيع شم عضوه...» الرواية ص 147.

ومنذ لحظة ولادة الطفل في سوق السمك يدرك القارئ بأن القاتل قد ولد. فالعنوان الفرعي للرواية – قصة قاتل – يوحي سردًا لتاريخ حياة القاتل، فبعد قراءة سطور قليلة نعرف إنه تسبب في إعدام أمه بتهمة قتل مواليدها الأربعة، من خلال تنبيه الآخرين على جريمتها بصرخته المستنكرة الأولى!!

تبنى الكاتب "الخيال" في عملية الخلق الإبداعي، باعتباره أحد أهم العناصر في الأدب الروائي فهو عنصر "بنائي مجازي" الأمر الذي هيأ له امكانية تخليق عوالم حلمية مغايرة وموزاية للواقع – باريس في القرن الثامن عشر-، مطعمة بتصوراته وأخيلته، فأعاد خلقه وفهمه، وإذ تقاربت الرؤى مشتتة حينًا هنا أوهناك مع الفضاء الواقعي، فإنها (الأخيلة) نسجت خيوط ارتباطها معه بغموض وببطء، وبفعل تماهيها مع لغة السرد المتفاعلة مع اللغة السائدة، فقد أنتجت عملية توليدية لهذه اللغة، مع استثمار نسيج وايقاع الكلمة من أجل تجاوز للمعنى المجرد لها، لغة روائية ثرية بثقافة ودراية المؤلف في عملية استخلاص العطور ومرجعياتها، وتاريخ فرنسا إبان القرون الوسطى، تلك اللغة المفعمة بالسخرية وبالقدرة على الاقناع القادرة على تحفيز المجادلة لدى المتلقي في دلالات العوالم المتخلقة التي غدت جزءًا من الواقع الباريسي الذي انتخبه الكاتب.

وحقًا، أثبت الكاتب باتريك زوسكند، في هذه الرواية إن مثل هذه اللغة كافية لأن تجعل الخيال الابداعي المتشبك بنسيج واقعي مثل عطر تتقبله الأنفس. لكنه لم يكيّف هذا "العطر" الرواية، مع وجهة نظر متلق ما، لأنها تتعامل مع مسارات وهمية وصور سوريالية أكثر مما هي عليه كرواية درامية أو بوليسية، بل رغب الكاتب في أن يستدعي متلقيًا يعرف كيف يتأمل (الحقائق) ويكوّن منها إحساسًا ذاتيًا وفهمًا قرائيًا خاصا به «فالقراءة اتفاق على الكرم بين الكاتب والقارئ، يثق بمقتضاه كل منهما بالآخر، ويستند عليه، ويطالبه بما يطالب نفسه. هذه الثقة ذاتها كرم وسخاء: ما من أحد يقدر أن يجبر الكاتب على الاعتقاد بأن القارئ سيستخدم حريته، وما من أحد يقدر على أن يجبر القارئ على الاعتقاد بأن المؤلف استخدم حريته» جان بول سارتر – ما هو الأدب؟

إن المتلقي يواجه الراوي – والمؤلف معًا، فلم يكتف المؤلف بدور – الراوي العليم – فقط بل تعداه إلى أن يطرح نفسه منافسًا له في أكثر من موضع، مثلما في تقاطع صوت المؤلف في الإخبار عن نهاية حياة آخر مرضعة لغرينوي (مدام غايار) مع استرسال الراوي وهو يتحدث عن نيتها في التخلص منه:

«ولأن مدام غايار تترك القصة في هذا المكان ولن نصادفها في المستقبل أيضًا فلا ضير أن نصف موتها ببضع جمل...» الرواية ص 34-35.

أو أنه يصف ساخرًا "غرينوي" بالقُراد: «مثل هذا القُراد كان الطفل غرينوي ينغلق على ذاته ويترقب زمنًا أفضل، لم يمنح العالم أكثر من برازه، لا ابتسامة، لا صرخة...» الرواية ص 27.

غير أن المتلقي لم يشعر بأي ضَعف في هيمنة "الراوي-المؤلف"، فالأخير يُبقي متلقيه على مسافة قريبة منه دائمًا، مصغيًا إلى حيوية خطابه المكتفي بالتسلسل الزمني التصاعدي للأحداث التي تتمحور حول حياة ومن ثم موت بطل الراوية الدراماتيكي، موضوع الرواية كله ولا أحد غيره، فلا توجد أحداث جانبية في الرواية خارج دائرته، والدته والأب "تيرير" ومرضعاته، والدباغ غريمال والعطار بالديني والماركيز والارستقراطي ريشي والد آخر فتاة ضحية من ضحايا "غرينوي" كل أولئك لم يوجدوا إلاّ بسبب من وجوده هو، وظروف حياته ومراحل مسيرته، وبقاءه حيًا هو الذي يقرر مصيرهم موتًا بحادثة وبأخرى، أو بانتهاء لدور مرسوم لهم، لكأن "غرينوي" يمتلك القدرة على احلال لعنة الموت على الآخرين.

مع بداية الجزء الثاني يمنح الكاتب الرواية نفقًا متسارعًا من الفانتازيا، صورًا ورؤى تجسّم عالم "غرينوي" الداخلي في خلوته بالجبل، حيث الطبيعة المترامية القصية، النائية عن رائحة الآخرين، أناسًا وموجودات، أزقة ومياهًا، "متعففًا" بأنفه عن باريس التي تستنزفها النتانة. هنا في الجبل وفي كهفه، في أحلام يقظته، في عزلته التامة الخرساء، إلاّ من روائح الضباب والكهف والرطوبة، الطحالب والحيّات التي يأكلها، استطاع الكاتب أن يعيد بناء موجودات الامكنة بأدق تفاصيلها، بكل توحشها وغرائبيتها وبما يتلاءم مع هواجس بطله وشخصيته الانعزالية العدائية. فالبركان بالرغم من همود‌ه، مازال متسيّدًا على ما يحيط به من جبال وأحراش وبضع من سحالي وطحلبيات وخفافيش، ينيط بهم مهام حماية إمبراطوريته الخربة، طاردًا لكل أنواع الحياة بما فيها روائحها، إلاّ ما ندر! لتبقى أكثر انعزالاً وأكثر انغلاقًا عن كل ما يحيط بها، إنها تتماثل كثيرًا مع عالم: "غرينوي" الداخلي الانعزالي بعدائيته، والطارد لكل ما هو إنساني من داخله أيضًا «كان على جبال اوفيرني، على سفر خمسة أيام جنوب كليرمون، على فوهة بركان يقع على ارتفاع ألفي متر اسمه بلومب دي كانتال، يتألف الجبل من صخور عملاقة وتحيط به مرتفعات لا نهائية تحرسها أدغال كثيبة وطحلبيات كئيبة، تنبثق عن نتوءات صخرية كالأسنان المنخورة وبعض الشجيرات المتفحمة» الرواية ص 129.

وإذا كان الراوي قد، جعل "غرينوي" يستدل المكان بغريزته



معلومات الكتاب

الكتاب: العطر

المؤلف: باتريك زوسكند

المترجم: كاميران حوج

الناشر: دار الجمل 2009

عدد الصفحات: 288 صفحة

الشمية الخارقة، بأنفه البوصلة، فإن ذلك البركان قد سمح له بالعيش سبع سنين في بيئته، هذا لأن "غرينوي" ذاتٌ انغلاقية أصرت على الاستمرار حية وفق ظروف الحياة تلك التي انتجتها ثورته المدمرة. لكن "غرينوي" يضع نفسه الآن ندًا للبركان المضيف، كإمبراطور ثان أو إله!، بينما هو في مواجهة ذاته، يدنو منها "يسبح في كينونته" مستلقيًا في كهف، كما القبر، كما الرحم! لا يعكر صفوة روحه أي شيء خارج عنها.

ربما بدا عالم "غرينوي" الداخلي قبيل أحداث الجزء الثاني من الرواية، ضيقًا جدًا لأنه لم يتشبك مع ما يحيطه إلا بخيوط روائح واهنة، ففي عالم المدينة، لم يشأ أن يرتبط بعلائق اجتماعية أو عاطفية أخرى، سوى علاقات عمل لدى الدباغ "غريمال" وبعدها لدى العطار "بالديني" باع خلالها جهده ليبقى حيًا، وقايض عبقريته أيضًا، في استخلاص العطور بأقل الأجور زهدًا في ظرف معيشي أقل ما يقال عنه إنه متواضع جدًا، لكي يكتسب خبرة انتاج العطور. حتى إن الكاتب لم

يستطع الولوجَ إلى ذلك العالم المنغلق إلاّ من منفذِ كوةِ الأنف الخرافي. في عزلته هذه يبدأ الكاتب بتوسعة عالم بطله، ليضع في ذهن "غرينوي" تصورات غرائبية، بخيال جامح، تتفاعل مع مخزونه الروائحي فتتكشف الفنتازيا في استمراء لأحداث مجونه الاحتفائية في إمبراطوريته المضطرب: «أمر غرينوي العظيم المطر ليقف، وكان إن وقف المطر، وأرسل غرينوي العظيم شمس ابتسامته الرؤوف على الأرض وكان أن تفتح بهاء ملايين الأزهار، من نهاية الملكوت إلى نهايته الأخرى، في بساط أوحد ملون منسوج من الوف مؤلفة من حقق الطيب النفيسة.. » الرواية ص137.

إن المتلقي الذي أدرك محدودية خيال غرينوي في التحليق، وضيق أفقه وعدم قدرته على الاستعارة التخيلية، قد فاجأه الكاتب باتساع عالم البطل اللامحدود بما استزاده من حكايات حلمية سوريالية، واتخم ذهن بطله بما لا يستطيع هضمه وإدراكه، مستغرقًا بعمق في عالمه الداخلي مسترسلاً بمزيد من التفصيل دون أن يخشى عيوب الاستطراد ملقمًا نار السرد الهادئة بخيالات ذهنية معبقة بالروائح التي يستذكرها "غرينوي" في ذهنه ليمنح النص مزيدًا من التوهج. لقد جعل الكاتب من "غرينوي" أن يستطيع تنصّيب نفسه إلها أو إمبراطورًا على عالمه الداخلي، كأي متوحد اغتنم حرية كاملة: «وإذ وصل جان بابتيست غرينوي إلى البيت استلقى على الأريكة الأرجوانية ... استلقى صفّق وأمر خدمه بالحضور بين يديه الكريمتين، ... الخدم غير المشمومين وهذا هو الأهم .. وأمرهم بالذهاب إلى الحجرات وإحضار هذا الكتاب أو ذاك من مكتبة الروائح..» الرواية ص139.

بعد كل ذاك الطواف والاندفاع عميقًا في عالم بطله الداخلي يكون المؤلف قد أكمل صياغة عالم الرواية بإنضاجه شخصية "غرينوي"، إلاّ أن هذا لم يكتشف ذاته بعد، لم يستطع أن يعيّن هويته كفرد مادام بلا رائحة، فوقع فريسة لأنياب الخوف والقلق ولعبق الفتاة ذات الشعر الأحمر، أول قتيلة له، وأول عطر امتصه منها امتصاصًا، ومافتئ يعب منه كؤوسًا بعد كؤوس، دون أن تتحقق له نشوة خالصة لذاته المهدمة، أحس إنه عشق هذا العطر من بين ملايين العطور كلها، عبق هذه الصبية و– لا رائحته هو – حفزا "غرينوي" على أن ينهي خلوته ويستجمع كيانه للعودة إلى المدينة، ليبقى تحت عناية ورعاية الماركيز "تاياد اسبيناس" للإفادة من "غرينوي" في أثبات صحة نظريته الغريبة "محفز الموت الترابي" ويسمح غرينوي له باستغلاله من أجل أن يتمكن من بحثه عن هويته- رائحته- وبمساعدة الماركيز حصل على عمل في مشغل للعطور في مدينة مونبليه فأخذ يجدُّ في البحث لاستخلاص رائحة الإنسان، وفعلاً اكتشف تلك الرائحة خليطة من براز قطة، بضع قطرات من الخل وملح وجبن متعفن، نشارة القرن شحم خنزير صمغ وكحول ... وهكذا من كل شيء فيه نتانة فائحة، ليؤكد سخريته من الإنسان واحتقاره له، وحين ضمخ جسده به اكتشف فاعلية هذا العطر وتأثيره على الآخرين: «نعم عليهم أن يحبوه إذا دخلوا دائرة عطره، عليهم إلا يتقبلوه كمثيل لهم فحسب بل أن يعشقوه عشقًا جنونيًا، أن يضحوا بأنفسهم في سبيله، أن يرتجفوا ويذهلوا عليهم أن يصرخوا ويبكوا من النعيم دون أن يعلموا لماذا عليهم أن يخروا على ركبهم ...» الرواية ص161.

إن المتلقي الذي أدرك محدودية خيال غرينوي في التحليق، وضيق أفقه وعدم قدرته على الاستعارة التخيلية، قد فاجأه الكاتب باتساع عالم البطل اللامحدود بما استزاده من حكايات حلمية سوريالية، واتخم ذهن بطله بما لا يستطيع هضمه وإدراكه، مستغرقًا بعمق في عالمه الداخلي مسترسلاً بمزيد من التفصيل دون أن يخشى عيوب الاستطراد ملقمًا نار السرد الهادئة بخيالات ذهنية معبقة بالروائح التي يستذكرها "غرينوي" في ذهنه ليمنح النص مزيدًا من التوهج

لكن هذا ليس نهاية لمهمته وجشع أنفه في الاستنشاق فرائحة الإنسان وقد حصل عليها بسهولة، لكنه يبحث عن عطور أفراد نادر وجودهم، "يلهمون الحب" وهؤلاء هم ضحاياه وهكذا بدأت سلسلة جرائمه في اختيار صبيات نادرات الجمال، ويُتمّ جريمته الخامسة والعشرين، وعندها يلقى القبض عليه، ويساق بَعدَ المحاكمة إلى ساحة الإعدام.

إن الكاتب يتجنب وصف تفاصيل وقع فعل القتل على القتيلة، إلا من خلال وصف مشاعر الناس إزائها، ثم يذكر الجرائم كرقم، وحتى الضحية الاخيرة، "لور" إذ كان فعل قتلها خاطفًا ويصفه عبر حالة استعداد القاتل نفسه وهو يهوي بالهراوة على الصبية وهي نائمة، وكذا حين يباشر باستخلاص رائحتها فكأنه يصف إجراء عملية تجميل جراحية دقيقة جدًا. ربما كان لا يريد أن تتحول روايته إلى رواية بوليسية أو رواية رعب!.

يبقى غرينوي شخصية مثيرة للاهتمام والإعجاب حقًا، وسيرته سفر يمضي فيه المتلقي دون أن تفارقه الدهشة، أكسبه المؤلف ثقافته دون مواربة بل بصراحة بليغة. إنه يفتقر إلى الإيمان بأي سلطة إلهية أو شخصية، أو مجتمعية، غير المنتمي إلى مجتمع، بل يرفض الانتماء إلى كل ما هو إنساني بفعل كراهيته واحتقاره له، فكان شخصية مركبة من عنصرين أساسيين، هما "وهم حب السيطرة والعدوانية". وهذين العنصرين لا تتصف بهما الشخصية السوية ولكنهما يتشكلان في الشخص "السيكوباتي" مثل "غرينوي"، بل إنه عبقرية سيكوباتية استطاعت أن تفتن الجماهير، وتتحكم في مزاج إرادتها وإخضاعها وجَلدَه، وتحييد تعاطفه، والنظر إليه كملاك أو إله، بتأثير من "العطر" الذي قلب موقف تلك الجماهير المحتشدة في ساحة إعدامه، الناقمة عليه بشدة والتي كانت تتوق إلى تمزيقه إربًا، إلى موقف متعاطف معه مفعم بالحب والهيام بشخصه، حتى توهموا إنه من المستحيل أن يكون قاتلاً، بل إن هذا الجمع: «حلت فيهم المودة، الرقة، الحب الطفولي، بل ليعلم الله إنهم عشقوا الرجل الصغير القاتل ولم يستطيعوا، لم يرغبوا في مقاومة مشاعرهم كانت حالهم بكاء لا يستطيعون الوقوف بوجهه..» الرواية ص245.

يقف "غرينوي" مضمخًا بـ – العطر – في مواجهة الجموع التي كان قد تبادل معها الكراهية والقرف والنزوع إلى الانتقام قبل حين وقفته هذه، وكأنه لم يقف على منصة إعدام بل على عرش إلهي، كمحارب منتصر يراقب جموع أعداءه خاسئين مستسلمين لعظمته، خانعين إلى ما توحي إليهم نظراته وابتسامته الشامتة الهازئة بممارسة طقوس حفل خلاعة ماجن: «تجامع القوم وتزاوج في أوضاع وأزواج لا تعقل، الشيخ بالعذراء، الأجير بزوجة المحامي، الصانع بالراهبة، اليسوعي بالماسونية ... صار الفضاء مثقلاً برائحة عرق الشهوة اللذيذ والصراخ العالي، بأنين ولهاث عشرات آلاف من الحيوانات البشرية، كان مأدبة الشيطان» الرواية ص 247.

وتقرر المحكمة:

«اعتبار قضية "غ" منتهية، وتجميد الملف وتدوينه في السجلات دون قيد وإعادة فتح قضية جديدة بحق مجرم مجهول ....» الرواية ص254.

لم تهدأ نفس غرينوي أبدًا في مقابل هدوء نفوس الجماهير المهتاجة بعد طقوس الخنوع والمجون، بفعل تأثير زوبعة عطره، فمازال لم يحقق الرضا الكامل عن نفسه، قد أيقن أنه ذات دون هوية دون تفرد بالرغم من امتلاكه أكسير قدرته بيده الذي منحه هوية وحب زائفين وبالرغم من إنه: «أقوى من سطوة الذهب والإرهاب والموت، القدرة التي لا تقارع القدرة على الإيحاء بالحب لكن قدرته ليست قادرة على شيء واحد، ليست قادرة على أن تجعله يشم نفسه إنه يبصق على كل شيء، على العالم، على ذاته، وعلى عطره» الرواية ص 260.

في 25 يونيو 1767، وصل غرينوي إلى باريس في يوم قائض من أيام تلك السنة يتماثل في سخونته وروائحه مع يوم ولادته، مخلفًا وراءه أعداءه الذين تلذذوا بخنوعهم خلال طقس أطاح بنظام الحياة التقليدي.

لم يهرب إلى باريس بسبب من الشعور بالإحباط والخسران فحسب، بل أن تلك القوة الجاذبة التي كانت قد أودعته ذلك الجبل هي نفسها التي جذبته إلى مجموعة من اللصوص والقتلة والعاهرات في باريس، مسقط رأسه، وحين تضمخ بعطره انجذبوا إليه تستدعيهم إليه دوامة عطره الغاضبة فراح: «كل منهم يريد أن يلمسه، كل يريد جزءًا منه، ريشة، قبسًا من ناره السنية مزقوًا ثيابه، نزعوا شعره سلخوه، فتتوه، نشبوا أظفارهم ومخالبهم في لحمه، أنقضوا عليه كالضباع.. بعد نصف ساعة اختفت كل ألياف غرينوي عن وجه الأرض» الرواية ص 262.

لا بد وأن "غرينوي" قد ضحى بنفسه طواعية، لأنه أدرك إنه سيبقى منبوذًا أبدًا، وإن آكليه هم وحدهم الذين تصرفوا صادقين بغريزية الحب معه التي لم يكن ليشعر بها آخرين غيرهم إزاءه: «شعروا بالعز والفخار، فهم لأول مرة في حياتهم قد فعلوا شيئًا بحب» الرواية ص263.

هل من الممكن أن يفسّر مثل هذا السلوك الجمعي للجماهير، إمكانية التصالح مع الجريمة والمجرم؟

هل أراد باتريك زوسكند أن يجعل الذاكرة تعود بنا لنتشمّم عطر فترة تأثير الدعاية النازية في المانيا وتأثيرها على الشعوب وتسيّد هتلر وكل الديكتاتوريات اللاحقة، وإن نتشمم أيضًا عطور الزعامات السياسية في بلداننا لتزكم أنوفنا قبح روائح جمهورها الذي لايني إلاّ أن يخضع بيسر وطواعية فيتطبع بطباع زعيم سيكوباتي.!!

رسائل لا تصل



عبدالله مفتاح

جزيرة فرسان - السعودية

أَمَنَعْتَ عَنْكِ رَسَائِلِي ؟!!

حَرْبِي،

وَثُقبًا كُنْتُ أَهْرَبُ مِنْهُ نَحْوَكِ

فِي الْهَزِيعِ

لِنَرْصِفَ الْكَلِمَاتِ كَيْ تَبْدُو مَرَاجِيحًا

وَنَسْتَلْقِي عَلَى الْمَعْنَى / عَلَيْكِ / عَلَيَّ إِنْ تَعِبَتْ أَصَابِعُنَا...

تَقُولِينَ: السَّمَاءُ.. سَتُمْطِرُ الآنَ السَّمَاءُ..!

فَأَسْتَجِيبُ..!

أُعَبِّئُ الْغَيْمَاتِ مِنْ رُوحِي وَأَهْطِلُ فَوْقَ أَرْضِ اللهِ،

فَوْقَكِ،

فَوْقَ كُلِّ خُطَاكِ،

تَخْضَرِّينَ أَنْتِ،

وَمَا سِوَاكِ يَمُوتُ

وَلَعَنْتِ فِيكِ رَسَائِلِي..!

تَتَسَرَّبِينَ مِنَ الْجُذُورِ إِلَى الْجُذُورِ

تُنْضِجِينَ الْمِلْحَ فِي الرَّغَبَاتِ

تَسْتَدْعِينَ ذَاكِرَتِي بِقَذْفِ الـ "لايك" الْمَلْعُونِ فِيَّ

فَأَنْتَشِي

وَأَفِرُّ مِنْ مَنْفَايَ

كَيْ أُنْفَى إِلَيْكِ بِلَا قَمِيصٍ:

هَا قَمِيصِي قُدَّ مِنْ وَجَعٍ

وَأَنْتِ كَأَنْتِ حِينَ يَشَاءُ لَيْلُكِ

تَهْرَعِينَ مِنَ الْوَرِيدِ إِلَى الْوَرِيدِ،

تُمَشِّطِينَ الْمَاءَ،

تَغْتَسِلِينَ فِي قَلْبِي

بِلَا خَجَلٍ...

تُعَرِّي مَا تُغَلِّفُهُ الْبُيُوتُ..!

رُدِّي إِلَيَّ رَسَائِلِي...

عَبَثًا أُرَتِّبُ وَرْدَ نَافِذَتِي، فَهُدْبُ شُمُوسِهَا انْطَفَأَتْ

وَضَجَّ بِلَيْلِهَا "وَجَعُ السُّكُوتُ"..!

المرآة ... سيرة الشمس

رواية العقل والمقاربات الفلسفية



فرج مجاهد عبدالوهاب

قاص وناقد - مصر

النص الروائي الذي يقوم معماره على أعمدة الشك والبحث عن المعرفة، إنما يقارب مداخلات الفلسفة ومقاربات الصوفية ليتشكل مسرود حكاية فلسفية، تعتمد المغامرة والمفارقة، والغوص في مدارات الفكر والتفكير والأسئلة والتساؤل التي قد تصل إلى الشك من أجل الوصول إلى المعرفة، والأهداف سوى تعرية الواقع ونقده بهدف إصلاحه، فهي جنس روائي يُعالج موضوعات معينة كالبحث عن الحقيقة والحرية والذات والمسؤولية، ونقدًا للحياة بقصد التغيير وإصلاح المجتمع، تنهض بانتظام أحداثها حول شخصية متأزمة غالبًا ما تكون مرغمة على المجابهة والخوض في أوضاع متناقضة وغير مألوفة وتكون معظم شخصياتها أقل تعلقًا بالحياة، وغالبًا ما تكون من عامة الناس، لكنها مسكونة بقضايا فلسفية متنوعة تبدأ بالشك، ومن خلال البحث عن الحقائق تصل إلى اليقين لذلك نراها تطرح أسئلة كثيرة ومتعددة تكون أكثر تجريدًا، وغالبًا لا يظهر ذلك في الفضاء الزمكاني العام الذي تتحرك فيه من خلال خيوطه العريضة، ومن المفيد في هذا الاتجاه أن يكون الحوار ثريًا بالتحاليل والكشف عن الحقائق والتأمل في علاقة الإنسان بالوجود.

ولذلك غالبًا ما يكون ضمير المتكلم مُفضلاً في هذا الاتجاه عن ضمير الغائب لأن السرد هنا بضمير المتكلم غالبًا ما يكون له علاقة ما بالمؤلف نفسه، وبالتالي فإنه يُقدم أنموذجًا واعيًا لأسلوب القص الذاتي ولكن بعيدًا عن فضاء اليوميات أو المذكرات وحتى السيرة الذاتية لأنه غالبًا ما تقود سرديات الذات عندما تتعمق في بحثها وغوصها في قضايا الوجود وحقيقته، والعدم والروح لتصل إلى مقاربات صوفية بغض النظر عن قوتها أو توازيها مع مقاربات الفلاسفة الصوفيين القدامى، فإنها تفرز بعضًا من روحها التي تُنقّيها الفلسفة وتصحبها إلى الحقائق الكبرى.

وقد اشتغل كثير من الروائيين العرب على هذا الأسلوب، فكتبوا في هذا المجال كما فعل (محمود المسعدي في حدث أبو هريرة ..... قال) و (مطاع صفدي في جيل القدر) وغيرهما كثير.

ولا أخال المبدعة الكويتية (هديل الحساوي) في روايتها الفلسفية (المرآة.. سيرة الشمس) إلا واحدة من المبدعات الحريئات اقتحمت أسوار الفلسفة على الرغم من أن اختصاصها العلمي "علوم حاسب آلي وإدارة أعمال" وهذا ما يشير إلى:

1 - اهتمامها الخاص بعلوم الفلسفة الذي خزنته قراءاتها المتعددة والمختلفة للأدب الفلسفي والصوفي، فشكلت فضاءات ثقافية دفعتها إلى الخوض في تجربة الإبداع الذاتي والفلسفي.

2- نزوع داخلي في أعماقها شكلته متوازيات الواقع المتشح بالضباب وفقدان القيم مما دفعها إلى البحث عن فضاءات الحرية لتصل إلى المعرفة الحقيقية التي من شأنها أن تصلح الحياة والمجتمع والفرد.

3 - قوة امتلاكها لعناصر التخيل الذي ساعدها على إقامة علاقاتها التبادلية سواء مع أشهر علماء الفلسفة كسقراط وغيره أو من خلال قريتها المفترضة (داليوب) التي بقيت تسأل جدتها وجدها عنها وتكثر من الأسئلة حتى تعرف سّر التسمية كنسبة إلى عابري السبيل من الغرباء التائهين:

"يمرون بقريتنا كلما ضل أحدهم طريقه إلى جنته، تقوده قدماه دونما قصد منه فيعبر الممر الضيق بين الجبلين ويقطع الزورق الذي نقل عليه القرابين لأبولو كل سنة، كل غريب كان يقول: "تركت أرضي وسافرت بحثاً عن مدينتي الخاصة" (ص10)

ومن فضاء قرية داليوب التي لا حرّ فيها ولا برد ولا طعام ينقصها ولا ماء، تبدأ حكاية الساردة في إصرارها على السفر للبحث عن الحقيقة وذلك بعد أن شح ماء البئر وهل الجفاف وحكاية الغريب الذي قتل الغريب وتركه في العراء يحتضر، ليأتيها صوت هامس جدًا، يعلو شيئًا فشيئًا يقول لها:

"السراب هو ملك القصر الجديد، شرب السماء وشرب الأرض، التقطي الغصن الأصفر وانفخي فيه" (ص17)

تلتقط خشبة صفراء وراحت تنفخ فنبت من الغصن شجرة تفرعت والتفت على ساقي وصعدت إلى جذعي وصرنا متحدين، صار دمي في عروقها وصار ماؤها في دمي، وصرت أنا الشجرة أبحث عن الماء هززت أغصاني أدعو الناس لصلاة السقي، لكن السقي صلاة ما اعتادها أهل القرية" (ص17)

وتروي حكاية هروب الجد وسيفه والنقش الذي كتب عليه، ويموت الجد وتركها للهاجس الذي سلب منها أنفاسها والصوت الذي يغمرها كل ليلة. (ص23)

وترى فينوس الآلة ترقص عند قدمها وقد كتبت على الأرض أنشودته. (ص24)

لتبدأ رحلتها الأولى التي بدأت بالشك الذي يتفرع إلى اتجاهين صحيحين هو الاختلاف اليقين بالعدم أو عدم اليقين. (ص33)

لقد كانت جزءًا من مشهد "نهضت روحي من جثة المقتول ودخلت جثة القاتل، التراب أشار إلي بالدفن فخفت،وقلت له: الأرض المحفورة موت" (ص35)

مشيت على الطريق أفكر "النار داخل جسدي وخارجه، وأنا كالمرآة أعكس الشمس للخارج لأني أحبها ولأن لهبها الأصفر قدري" (ص36)

تصعد السفينة وعلى اللوح تكتب "في البدء ما كان الشئ ليوجد لولا لوبعد:

أنا الإله المرسل من الآلهة ما كنت من الفانين، وتم أُصدق أنني خالد، كنت وأقول: كنت ابن إله، الطريق تدور مع ساقي، على الطريق أمشي في وضح النهار لحتفي الأخير لهذا الحبل إليك يا بركان أننا لأموت قرب الاثنين" (ص37)

وتبدأ علاقة تبادلية بينها وبين الفلاسفة (بارمنيدس وأمبادوقليس وهيرافليطس) (ص37)

لتدرك أنها بداية وأن الرحلة ستطول وتكون صعبة لتداخل الأسئلة في مقاربات الصراع والحرب والزمن والموت والصحوة (ص40)، ثم مراحل التوحد (ص41)، والمناداة (ص43) والرغبة في الحقيقة: ما عدت أقبل بغير الحقيقة (ص44)، ومن ثم دخول معبد أبولو حيث كتبت: "أيتها الآلهة تعالي إليّ أحدهم رحل إليك، والآخر حلم بك، أما أنا فتعالي إليّ لأعرف أين الحقيقة؟ (ص46)

لتدخل في المرحلة الثانية من الرحلة حيث الصحراء تمتد داخل الكهف لترسم أمامها طريقين: طريق الموت وطريق آخر لإيجاد مخرج لسطح الأرض وهو الذي تختاره مع من كان معها، وتجد نفسها وكأنها تدخل قريتها داليوب، تمشي على أرضها دون أن تمس قدماها التراب ويمد الرجل الذي قابلته على السفينة يده جالسًا على كرسي جدها يمد يده ويقول لها: لا تخافي مني لم أعبث بالمكان كنت أنتظرك فقط، عرفت أنك ستعودين، أنا هنا لأساعدك" (ص58)

وأعطاها كتابًا غلافه من خشب، نُقشت عليه صورة رجل وقال: سيساعدك عنوانه داخل الكتاب فتشعر ببعض من حرية لتساءل الواجب الذي هو عقل يفكر ويفعل.(ص62)

فتشعر أن الأمر في داخلها لا يسير كما في الخارج "تراودني الأحلام فأدور، تجتاحني أسئلة لا إجابة عليها، يأكلني خوفي من جوع بدأ يأكلني إذ لا شئ هنا ليأكله يدور عقلي بسرعة، يتحرك صاعدًا وهابطًا، جحيمًا وجنةً، نورًا وظلاً، يدور مع أفكاري... يدور... دوامة تعب" (ص63)

ومع ذلك فهي تشعر أنها مازالت مبعوثة لهم ومرسلة لهم ماتوا في سبيل فكرة، ماتوا في سبيل وعد وأمل بنهاية مريحة وجنة وشراب) ويمنحها اسم أكاسيا (ص66)

وتعبر وتقف خارج الحفرة تسمع الحفيف يردد اسمها: أكاسيا .... أكاسيا، وعلى الطريق تشعر مدركة بأن الألم يزداد كلما تعمق الجرح. (ص74) أما أكاسيا فهي الفتاة التي ستولد من جديد (ص78)

وتدخل مع أرسطو إلى المكان المقدس وتسأل عن معنى الحب عنده ويقول لها:

"لا أكن أي مشاعر لأحد، لكنك الوحيدة التي اقتنعت بها وأحببتها، لأني رأيت فيك ما لم يراه الآخرون" (ص82)

تدخل في مغاور الذات والسؤال عن المعرفة التي يكون أولها الجهل ويطلب أرسطو منها أن تتبعه في رحلة ويُريها إشارات طريقها ويطلب منها أن تتبعه وهي صامته "أنا البداية وعليك اجتياز الجسر للمرآة الأم، قابلت نفسك بكل أنانيتها وحقدها وغضبها وهنا تعلمت دروسك واكتسبت معرفة لعقلك" (ص86)

وتتداخل الرؤى وتتشعب الأسئلة حتى تصل إلى محاكمة سقراط. (ص88)

واختيار المرآة (ص96) بقضية الموت والحياة وتأخذ اسمها الثاني الذي منحته لها العرافة (ثيوفيليا) ومعناها المحبوبة من الآلهة "انقسم المكان لثلاثة خطوط متوازية، نهر وطريق مرصوفة، وطريق بلا حدود واضحة، أشار إلى الطريق المرصوفة، وقال: هذه طريقي وأشار إلى الطريق الأخرى وقال: هذه طريقك، سأسلكها معك، إذا تحركنا الآن فسنصل للجسر قبل غروب الشمس" (ص92)

لتبدأ رحلتها الثالثة، حيث الشجرة الأم والوصول إلى المرآة (ص96)، والمرآة الوعد ويطلب منها أن تكتب على لسانه "لا تخابئي وتدّعي البراءة رأيت اللوح والريشة، اكتبي حقيقتي أنا الواقف على العتبة المضيئة، أنا الباب داخل الباب، الدائرة في الدائرة، الحبل المغطى بماء البحر، أنا الدائم الخضرة في الوديان المقدسة الصفراء، دارك الجنة وتارك الجحيم، أنا الغيمة بلا ماء، والحريق بلا حريق، أنا ابن الإله الذي خذلني وتركني للموت" (ص110)

وتقدم قربان الزواج واختفاء الحقيقة مع الزمن (ص112)، وتكون الصحراء الخطوة الأولى على الرمل باتجاه العبور (ص115)، ويبدأ الدفع إلى الباب الأسود حتى تصل إلى عصا والدها (ص121)، وتقف أمام الجسر حاضنة الكتاب الأصفر وتتحرك الريح ببطء وتحمل لها أصوات بشرية ... لن نبدأ الحكاية من جديد، تطهر ني من أدران والدك، قتلوه فلا تعطهم الفرصة ليقتلوك أيضًا ويتم عبور الجسر ومن ثم العودة إلى البداية إلى داليوب الروح الخالدة بعد أن أصبح اسمها المحبوبة.

"أمامي المرآة جليلة وبهية، حجمها على حجمي، إطارها من فيروز أزرق وعلى رأسها ويديها وقدميها أربع يواقيت حمراء، خطوت إلى الأمام ووقفت أمام المرآة وشاهدت انعكاس" (ص130)

لتشكل المرآة الرؤية التي يُجسدها التقابل الذي أشار إليه ابن عربي في عتبة الرواية "إذا كان مطلوبك في المرآة أن ترى فيها وجهك فلم تأتها على التقابل، بل جئتها على جانب، فرأيت صورة غيرك فيها، حلم تعرفها وقلت ما هذا أنت؟ فقابلتك المرآة فرأيت صورتك فقلت هذا صحيح، فالعيب منك لا من المرآة) ومنها جاءت مقولة عكس الشمس للخارج في المرآة.(ص36)

ولذلك تجلت المرآة في مسيرة الشمس وهي تخطو باتجاه الحقيقة والبحث عن المعرفة في إطار رحلة جاءت على ثلاث مراحل سمت المبدعة كل واحدة باسم الطفل كدلالة على عمق الاستشراف وهي في حالة ترحال بحثًا عن أجوبة لأسئلتها التي تناولت أشياء كثيرة فاربت في مواقف كثيرة آراء الفلاسفة ومقولات الصوفيين: التيمم لضعف الإيمان (ص35)ونظرية التوق (ص36)ولحظات التوحد والموت في سبيل فكرة، والموت الذي تجلى في التقاء الساكنين (ص36) وما تكرار الموت في الصفحات (37-86-110) إلا دوران في فلك المعرفة التي شغلتها عن كل شئ، ودفعتها من قريتها إلى البحث عن الحقيقة والمعرفة، ولذلك كان التخييل تقاطعًا لرتكاز في تعميق الأحداث التي كانت الفلسفة أهم شاغل لها وفيها حتى تصل إلى صوفية الروح ومتعة اللذة وحتى تأخذ الأبعاد مجراها في سياقات الرؤى الفلسفية، فاغتنت بالفضاء الذي توزع على الصفحات (24-



106-114-124-125-130-131) وتعمقت بالكتابات التي توزعت على الصفحات (14-47-48-49-50-66-105-107).

"الرحلة ما تمت سوى لشقاء غير الطاهر لا تكتبي، غير الجميل والخير ليس، والأمانة في حمل الأمانة"

ليتشكل من ذلك كله عناصر رواية فلسفية حملت كل مقومات التفكير والتأمل عبر أسلوب حواري متقد لم يكن هدفه سوى النقد من أجل الإصلاح، والشك من أجل المعرفة والمعرفة من أجل الوصول إلى الحقيقة.

ولذلك حافظت الرواية على انتظام أحداثها من خلال:

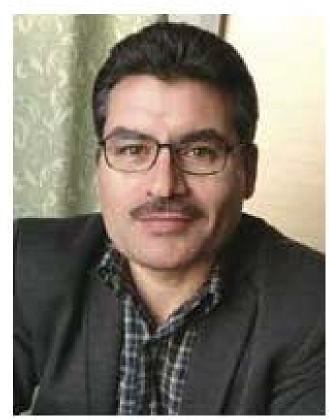
1- الراوية التي خاضت تجربة الرحلة على مراحلها الثلاثة وارتباط حوارها مع أرسطو ومع أصوات شكلت دافعًا للحركة والتحرك.

2- المرآة التي شكلت نقطة مركزية الحبكة في نصية الرواية، وهي حبكة مشعة ليس بفعل الشمس التي عكستها في المرآة للخارج وإنما لأنها الإضاءة التي أنارت رحلة البحث عن المعرفة ولذلك تعددت الأنساق التي أفضت إلى الحقيقة كأنساق الشك، الطرق، الواجب، الحب، الموت، القتل من أجل عالم جديد، اللذة، كيان الأعمى النار داخل الجسد لتتكامل عناصر رواية فلسفية أضافت إلى هذا الجنس التناولي قيمة فنية وإبداعية تكاملت أطرافها لغةً وأسلوبًا وبحثًا عن معرفة كانت بأمس الحاجة إليها لتُشير في النهاية إلى روائية مبدعة استطاعت أن تمسك خيوط الرواية الفلسفية ليس من باب التجريب وإنما من منطلق التأصيل والتأسيس لفن روائي فلسفي هو جزء من حراك روائي ينمو ويتطور ويتألق... وينجح.



اليهود والإسلام
The Jews of Islam

أعد المراجعة: ليون نيموي Leon Nemoy من دروبسي كوليج Dropsie College



ترجمة: د. عمر عثمان جبق

محاضر في كلية المجتمع بالرياض

يُعدّ هذا الكتاب الذي يحمل عنوانًا غامضًا بعض الشيء مسحًا عامًا لتاريخ التعايش المشترك بين اليهود والمسلمين: بمعنى الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كان على المواطنين اليهود العيش فيها منذ ظهور الإسلام مع بعثة محمد صلى الله عليه وسلم في أوائل القرن السابع الميلادي إلى نهاية هذا التعايش المشترك في النصف الثاني من القرن العشرين.

يقدم الفصل الأول من الكتاب وهو بعنوان "الإسلام و الديانات الأخرى" دراسة مسحية لمبادئ الإسلام الدينية والسياسية التي كانت تحكم ذلك التعايش. ويتتبع الفصل الثاني وهو بعنوان "العرف اليهودي- الإسلامي" تقدم هذا التعايش المشترك حتى فترة العصور الوسطى. ويتابع الفصل الثالث بعنوان "فترة العصور الوسطى الأخيرة وبداية العصر الحديث" هذا المسح التاريخي، خاصة في فترة الإمبراطورية العثمانية، ويأخذ بعين الاعتبار الأبحاث (التي أجراها باحثون إسرائيليون بشكل كبير) التي تم إجراؤها على الأرشيف الحكومي التركي الذي تم فتحه مؤخرًا. وتثبت هذه الأبحاث والدراسات أنها مثمرة جدًا. و يدرس الفصل الرابع بعنوان "نهاية العرف" الماضي والحاضر القريب عندما أصبح حكم الإسلام (دار الإسلام) خالٍ من اليهود تمامًا. وبذلك كُتِبتْ نهاية هذا التعايش المشترك الطويل.

لا يسع البروفسور لويس إلا أن يتبع أسلافه القدامى كأمثال جريتس (Graetz) في الإشارة إلى أن "مكانة غير المسلمين في ظل حكم الإسلام التقليدي كانت أفضل بكثير من مكانة غير المسيحيين ... في أوروبا العصور الوسطى في معظم الأحوال" (الصفحة 62). وتلك النتيجة مستندة إلى حقائق وإحصائيات تاريخية قوية – كانت هناك مجازر ومصادرة ملكيات خاصة وعمليات طرد (لليهود) أقل في ظل حكم الإسلام مما كان موجودًا في أوروبا. ولسوء الحظ، فإن هذه المقارنة الحسابية مضللة كمقارنة العبارة الصحيحة تمامًا التي تقول إن وضع اليهود الروس في ظل حكم القياصرة كان أسهل بكثير من وضع اليهود الألمان في ظل حكم أدولف هتلر- هي مقارنة بالفعل مضللة، إلا أن حياة اليهود في روسيا القيصرية (كما هي الآن في روسيا الاتحادية) جحيم حقيقي في الأرض مثلما كانت تمامًا.

وبالفعل عندما يطالع القارئ عرض البروفسور المتقن صفحة تلو الأخرى يضطر لسؤال نفسه عما كان سيكون شعوره لو كان عليه العيش في ظل تلك الظروف. حتى ولو في أفضل فترات التعايش المشترك بين المسلمين واليهود، التي كانت في ظل الإمبراطورية العثمانية في القرنين الخامس والسادس عشر حيث المنفيون السفارديون ([illegible]) إسبانيا والبرتغال وجدوا ملاذًا آمنًا نسبيًا يمكن العيش فيه.

الحقيقة البسيطة هي أن ذلك التعايش المشترك كما يعرّفه قاموس ويبستر "العيش سوية لمصلحة الطرفين المشتركة" قد لا يكون العبارة المناسبة لما حدث لليهود الذين كانوا يعيشون في أوروبا المسيحية وفي الشرق المسلم ولا حتى التسامح أيضًا. ففي أوروبا كانت الكنيسة تنظر إلى اليهود بمزيج من الغضب والخوف: الغضب لأن اليهود كانوا "الكافرين" الوحيدين في أوروبا، علاوة على أنهم كانوا حقيقة مذنبين بقتل ابن الله (عيسى)، والأكثر من ذلك أنهم رفضوا بخبث استعجال النصر الأخير للعقيدة الحقيقية من خلال الاعتراف بخطئهم الشنيع وإعلان إيمانهم بطبيعة المسيح المقدسة الذي كانوا هم أقرباءه المقرّبين – من الناحية الشرعية كان يجب أن يكونوا سبّاقين للاعتراف به كمخلصهم. والخوف لأن اليهود كان ينظر إليهم على أنهم بؤرة العدوى التي قد تسبب وباءً للهرطقات المسيحية – ومن هنا جاء الوسم الرسمي الشائع نوعًا ما للهرطقات على أنها الذنب "بالتحول إلى اليهودية". أما في الإسلام فلم تكن العاطفة الأساسية غضبًا ولا خوفًا. فاليهود الذين كانوا إحدى الأقليات المختلفة (كالمسيحيين وأتباع الديانة الزرادشتية والسبأيين وغيرهم) رفضوا حقيقة الاعتراف بمحمد صلى الله عليه وسلم "كخاتم النبيين"، ولكنهم لم يكونوا مسؤولين عن موته لأنه توفي بسلام على فراشه لأسباب طبيعية. كان من المستبعد جدًا وجود عدد قليل من المسلمين ممن قد جذبتهم اليهودية لأسباب فلسفية دينية، ناهيك عن أن الردة في الشريعة الإسلامية تحمل عقوبة الموت بشكل أوتوماتيكي. على الرغم من أن الإسلام يهدف نظريًا لجذب كل البشر إليه تحت جناحيه شأنه شأن المسيحية، إلا أنه كانت هناك عوامل عديدة تدعو للتعديل. أولاً، يصنف القرآن بشكل واضح وصريح اليهود والمسيحيين على أنهم "أهل الكتاب" المخولون للحماية من قبل الحكومة المسلمة طالما أنهم يلتزمون بالقيود المنصوص عنها (دفع ضريبة خاصة "الجزية" والخضوع لحدود مدنية واقتصادية عديدة والتصرف بطريقة متواضعة وغيرها..). ثانيًا، كان الدخول الجماعي في الإسلام لسكان البلاد المفتوحة من غير المسلمين (الذين حفزهم إلى ذلك أسباب اجتماعية واقتصادية، كالمكانة الاجتماعية المرموقة والضرائب الأقل وغيرهما) يتضمن، سيّما في الفترة الأولى، خسارة كبيرة من الدخل لصالح خزانة الحكومة المسلمة. لذلك لم تكن الحكومات المسلمة متحمسة كثيرًا في الدعوة لدخولهم في الإسلام، وكانت تفضل اتساع نطاق عبارة "أهل الكتاب" لتضم أتباع الديانة الزرادشتية الرئيسة في الهند وغيرها بحيث تعفيهم من إصدار الإنذار النهائي المعتاد للوثنيين الحقيقيين وهو "شهادة ألا لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله أو الموت!" ولذلك لم يخش علماء الدين ورجال الحكومة أي شيء من الرعايا اليهود، وشعروا شعورًا أكثر من الاحتقار بقليل تجاه غير المسلمين بحيث اعتبروهم حمقى يعيشون في ظلمات الجهل، وراضين بالعيش كمواطنين من الدرجة الثالثة في حين أنّ تغييرًا بسيطًا وسهلاً للمسمى من الممكن أن يضمهم إلى الأغلبية الحاكمة. ويمكن ترجمة الاحتقار – في الشرق كما هو في الغرب – إلى وحشية بلا رحمة.

ليس المقصود بهذه الملاحظات أن تحسّن من معالجة البروفسور لويس البارعة للموضوع، ولكن القصد منها هو حث القارئ على تذكر هذه الحقائق العامة باستمرار (بعبارة أخرى، ألا يضحي القارئ بالصورة الكبرى من أجل التفاصيل الصغيرة) أثناء سرد مرشده المطلع للتفاصيل الغزيرة وتقلبات موقف المسلمين من اليهود. تنوعت التفاصيل من وقت لآخر، إلا أن الموقف الأساسي بقي نفسه لم يتغير.

المؤرخون ليسوا أنبياء، وعليهم أن يحذروا من استراق النظر إلى الكرات الزجاجية (التنبؤ بالمستقبل). وينهي البروفسور لويس كتابه الموثوق بملاحظة جافة "لقد انتهى التعايش اليهودي الإسلامي الآن.." (الصفحة 191). هل سيتم إنعاشه؟ ليجب عن هذا السؤال نبيّ -إن كان هناك نبيّ في هذا العصر!- لا يسع المؤرخ إلا أن يرصد ويسجل الحقيقة القاسية وهي أنه وخلافًا لليهودية والمسيحية فإن الإسلام أثبت أنه عصي على أي تغيير جوهري وغير مستجيب بشكل كبير لأي أفكار واتجاهات عالمية جديدة. والاستثناءات القليلة والصغيرة (البهائيون وبعض المجموعات الصغيرة في الهند وأمثالها) تؤكد فقط صلابة هذه الحقيقة القاسية.

معلومات الكتاب

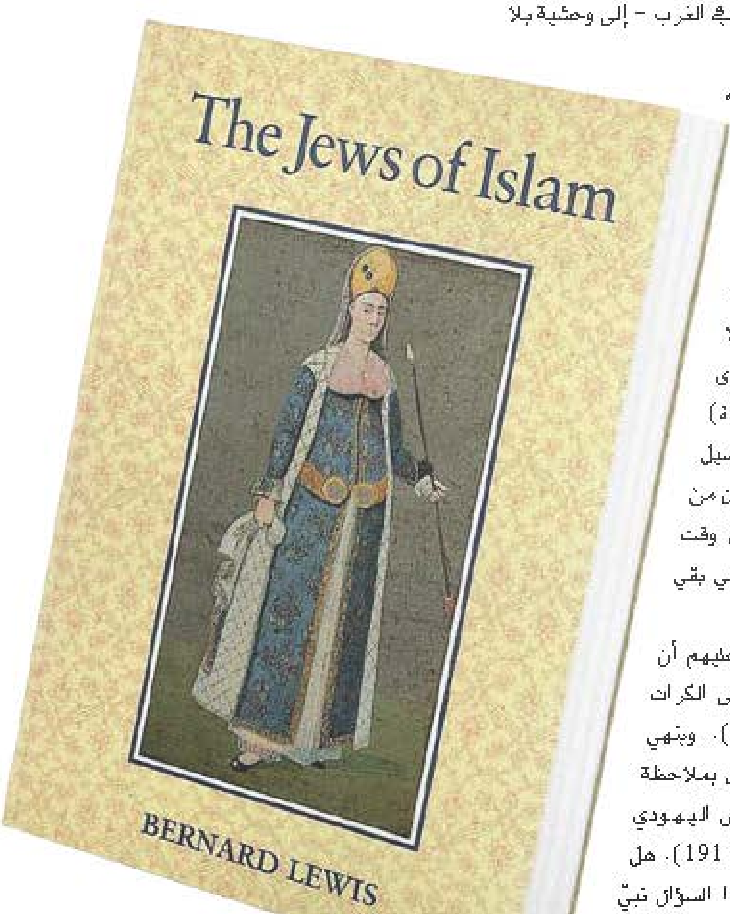
الكتاب: اليهود والإسلام The Jews of Islam

المؤلف: بيرنارد لويس Bernard Lewis

الناشر: Routledge and Kegan Paul (1984)

عدد الصفحات: 245 صفحة

تاريخ النشر: 16 فبراير 2017



الفنّ الإسلامي..

ملمحٌ آسر لحضارة عريقة



د. عزالدين عناية

أستاذ تونسي بجامعة روما - إيطاليا

رغم تناول قضايا الإسلام في شتى مظاهرها وأبعادها السوسيولوجية والدينية والسياسية، في الفترة الحالية في الغرب، فإن موضوع الفنّ في تلك الحضارة يبقى مُدرَجا في الهامش، أو مُتناولاً بشكل سطحي، تبعًا لأحكام مسبقة متجذرة. بهذه العبارات يستهلّ جوفاني كوراتولا حديثه عن الفن الإسلامي في مقدمة المؤلَّف العميق والأنيق الذي تولى الإشراف عليه، والذي حاول فيه، رفقة جمع من المتخصّصين في الفنّ الإسلامي، الكتابة عن تجليات التجارب الجمالية الإسلامية، التي تشكّلت على ضفاف المتوسط وغطّت سائر المراحل التاريخية. كوراتولا هو إيطالي متخصص في الفن الإسلامي ومستشار لدى متاحف عالمية، وهو أيضا أستاذٌ في الجامعة الكاثوليكية في ميلانو وفي جامعة أودينه، سبق أن أنجز جملة من الأعمال في الموضوع من بينها "تركيا.. مسيرة فنية من السلاجقة إلى العثمانيين" (2010)؛ "الفنّ الفارسي" (2008)، كما تولى إعداد كتاب "العراق.. مسيرة فنية من السومريين إلى عصر الخلفاء" (2006)؛ وشارك كذلك في المؤلف الجماعي "من بيزنطة إلى أسطنبول" (2015).

ساهم في إعداد الكتاب الحالي الذي نتولى عرضه جمعٌ من الخبراء في تاريخ الفن الإسلامي، حاولوا من خلال أبحاثهم تغطية فترات متنوعة من التجارب الفنية الإسلامية تناولت مواضيع مثل "من الفن الأموي إلى عالمية الفن العباسي" لجيوفاني كوراتولا، و"الفن في الأندلس وشمال إفريقيا" لكونزالو بوراس غوالي، و"الفنون في إسبانيا والمغرب إبّان عهدي المرابطين والموحّدين" و"فنون الفترة الفاطمية" بقلم آنّا كونتاديني، و"مؤثرات مسيحية في الفن في سوريا ومصر" لجوفاني كوراتولا، و"الفن الإسلامي الغربي مطلع عصر النهضة الأوروبية" لجوزي ميغيل بويرتا فلكيز، إلى جانب بحثَين تاريخيَين تناول فيهما معدُّ الكتاب الأعمال الفنية العائدة إلى فترتيْ السلاجقة والمماليك.

معلومات الكتاب

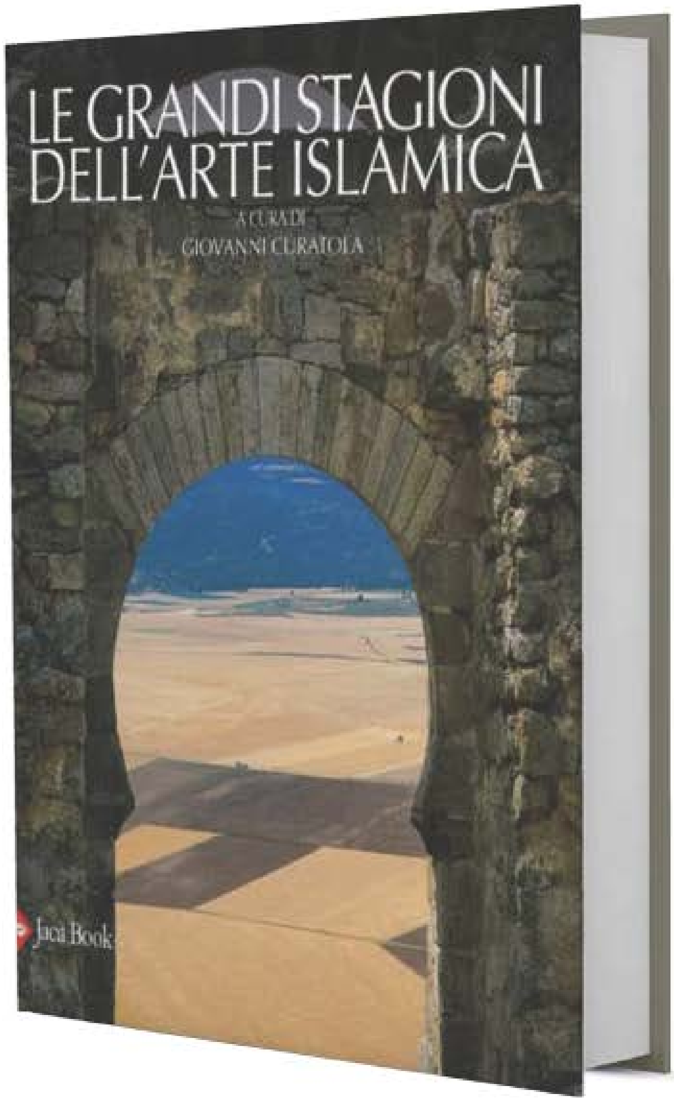
الكتاب: الأطوار الكبرى للفنّ الإسلامي.
إعداد: جوفاني كوراتولا.
الناشر: جاكا بووك (ميلانو) "باللغة الإيطالية".
سنة النشر: 2018.
عدد الصفحات: 247 صفحة

يأتي نشرُ الكتاب الحالي في أجواء يكثر فيها الحديث عن التعامل المشين مع آثار العالم العربي ومع الأعمال الفنية العائدة إلى هذا الفضاء، وهي في الواقع أصداء سيئة لما تقترفه جماعات متشددة وعصابات إجرامية، استغلت حالة الاضطراب التي تعصف ببعض بلدان المشرق، لتعبث بثروات فنية، يقابل ذلك ظرفٌ يسود فيه تدنّي التعامل العلمي مع هذه الثروة الفنية التي تزخر بها المنطقة. ذلك ما حاول جوفاني كوراتولا الإشارة إليه في التمهيد لكتابه وما حفّزه لإبراز الجانب الفني في الحضارة الإسلامية وإعطائه مكانته اللائقة. فالفنّ الإسلامي هو فنٌّ يندرج في صُلب الحركة الفنية العالمية، ولا يمكن تناول قضايا الفن الغربي تناولاً شاملاً ومعمّقًا مع إغفال الضفة الجنوبية للمتوسط التي هي ضفة إسلامية، بما لها من تأثير حاسم في تشكيل رؤانا الفنية وذائقتنا الجمالية، كما يقول جوفاني كوراتولا. فالعلاقة بين الفن الإسلامي، في تطوراته المغاربية، الموحدية والمرابطية والفاطمية والأندلسية، ثم العثمانية، مع الفن البيزنطي والأوروبي عامة، سواء في مجال العمارة أو الفسيفساء أو المنحوتات أو المسكوكات أو التصاوير، هي تطورات عميقة وضاربة في القدم. كما يتجلى من خلال مبحث "الفن في الأندلس وشمال إفريقيا" لكونزالو بوراس غوالي.

حيث يبرز كونزالو بوراس غوالي أن التغافل عن الفن الإسلامي في الغرب قد ساد على مدى عهود طويلة، لدواعٍ سياسية ودينية واستعلائية أيضًا، جراء عقدة المركزية المتجذرة، لكن المقاربة العلمية تقف على نقيض ذلك التمشي. لقد كان لإدوارد سعيد دورٌ بارز في الحثّ على خوض تلك المراجعة، بما أعاد للفن الإسلامي اعتباره وتثمينه. وعلى العموم جاءت حركة التصحيح في الغرب حصيلة انتقادات داخلية للمركزية الغربية، ما جعل المقاربات الفنية تكفّ عن التمادي في إلغاء المنتوج الفني الإسلامي وطمسه، وتقصد على السواء المنتوج المشرقي أو المغربي ممثلاً في المنتوج الفني الأندلسي بالغ الرقي، رغم ما تعرّض له هذا المنتوج في حقبة حرب الاسترداد الإسبانية (Reconquista) من إتلاف متعمّد مسّ التراث الديني خصوصًا، في مسعى لطمس كل ما هو إسلامي، وهو ما رافق حملات طرد الموريسكيين في ذلك العهد.

لكن ذلك الطمس الذي تعرّض له الفن الإسلامي في البدء، عقبه ما يشبه تأنيب الضمير أو صحوة الوعي في الغرب، كما يقول سيد حسين نصر، وذلك منذ انعقاد مهرجان العالم الإسلامي بلندن سنة 1976 الذي تناول للمرة الأولى مسألة الفن الإسلامي. باتت العديد من الدول الأوروبية التي طالها الفتح الإسلامي أو خضعت لنفوذه تسعى جاهدة للحفاظ على معالم تلك الفترة وإنجازاتها، بل تفخر بها باعتبارها من مآثر الماضي الزاهر. وما نشهده اليوم من افتتاح تخصصات فنية في كبريات الجامعات الغربية، في جامعة السربون وجامعة روما وجامعة برلين وجامعة لندن، تُعنى بتدريس الفنون الإسلامية في مجال المتمنمات والمخطوطات والآرابيسك، هو ردّ اعتبار وتصحيح في الآن نفسه.

وفي تطرق جوفاني كوراتولا لموضوع "المؤثرات المسيحية في الفن في سوريا ومصر" أبرز أن الفن الإسلامي وإن هلّت بوادر تشكّله مع الفترة الأموية، لا يخفى أن تلك المرحلة السياسية الحضارية كانت وريثة حضارات سابقة وأخرى منافسة تعود إلى العهد نفسه. استبطنت تلك الروافد التي أثرت الجانب الإسلامي الفنّ الرافديّ والفنّ الساساني والفن البيزنطي، فضلاً عما اختزنته الجزيرة العربية في عهودها السابقة من تراث فنيّ قديم. ومع رسوخ قدم الدولة الإسلامية مع الفترة الأموية بدأت السلطة السياسية تبحث عن تجليات فنية، وعن لغة جمالية تترجم من خلالها كونيتها، وهو ما لاح جليًا في الإنجازات العمرانية، عبر توظيف جملة من الخبرات الحِرفية للحضارات الأخرى في بناء الجامع الأموي أو في تشييد قبة المسجد الأقصى، وكذلك في إقامة جملة من المعالم المبكرة العائدة لتلك الفترة. كانت الأرضية الأولى التي نشأ فوقها الفن الإسلامي هي أرضية سامية بامتياز، تجلى ذلك من خلال محورية اللغة العربية، وطراز المعالم العمرانية كقبة الصخرة، والمبادرة بضرب العملة مع الخليفة عبدالملك بن مروان. وهو ما صبغ البعد الفني في عهد الدولة الأموية بصبغتين إسلامية وشرقية، لينضاف إلى ذلك بعد غربي مع التجربة الأموية في الأندلس.



وبالإضافة إلى التأثيرات التقنية الجلية للفن المسيحي المشرقي في تطويره الإسلامي حديث المنشأ، تبدو مناسبات تكليف فنانين من بيزنطة بإتمام أشغال للمسلمين معروفة أيضا. فقد سأل الخليفة الأموي الوليد بن عبدالملك (705-715م) الإمبراطور البيزنطي يوستينيانوس الثاني (685-695؛ 705-711م) مدّه بعدد من الحرفيين المهرة

أثناء شروعه في تشييد جامع المدينة. ويرصد الجغرافي ابن الفقيه الهمذاني في "كتاب البلدان" هذه الاستعانة بالفنانين والحرفيين البيزنطيين في قوله: "وهم أحذق الأمة بالتصاوير، يصوّر مصوّرهم الإنسان حتى لا يغادر منه شيئًا، ثم لا يرضى بذلك حتى يصيره شابًا، وإن شاء كهلاً وإن شاء شيخًا، ثم لا يرضى بذلك حتى يجعله جميلاً ثم يجعله حلوًا، ثم لا يرضى حتى يصيره ضاحكًا وباكيًا، ثم يفصل بين ضحك الشامت وضحك الخَجِل وبين المستغرق والمبتسم، والسرور وضحك الهاذي ويركّب صورة في صورة". ومن جانب آخر لا يمكن التغاضي عن مساهمات الساسانيين، الذين كانت لهم تقاليد عريقة في فنّ المنمنمات ولا سيما في رسم ملامح الوجوه، وقد برعوا أيما براعة في إنجاز المخطوطات المصوَّرة، التي تروي تاريخ ملوك فارس. وماني صاحب الديانة المانوية التي دان بها كثير في بلاد العرب حتى بلغت أرض إفريقية، الذي عاش بين 216 و 276 م في أرض الرافدين، كان أيضًا رسامًا وعلى دراية بفن المنمنمات. وضمن هذه المؤثرات التي تأثّر بها الفن الإسلامي أسهمت منطقتان في شبه جزيرة العرب قبل مجيء الإسلام مساهمةً معتبرة في إيجاد تعبيرات فنية راقية، وهما منطقة جنوب اليمن ومنطقة الأنباط في الشمال. وعلى العموم، سواء اللخميون أو الغساسنة، فقد كانت أعمالهم ذائعة الصيت، خصوصًا براعتهم في النحت: فقد كان لخميًّا مثلا من شيّد تماثيل طاق بستان الشهيرة في أطراف خرمنشاه في فارس.

من منظور تأسيسي كان الفن الإسلامي في المرحلة الأموية يبحث عن تشكيل هوية مستوحاة من رؤية دينية للكون، تَلَت ذلك المرحلة العباسية، التي غدا فيها الفنان المسلم ينحو إلى خطاب كوني جلي في إنجازاته. وهو ما جاء بارزًا في معالم سامراء التي بدت خير تعبير عن اللغة الفنية العالمية للعباسيين، فقد أنشئت سامراء على بعد مائة كلم من بغداد، على الضفة الشرقية لنهر دجلة. إذ الجلي أن الفنون الإسلامية (فنّ الخط، المعمار، المنمنمات، فن التزويق، الخزف...) عادة ما اجتمع فيها تنائي الفضاءات العائدة إليها ووحدة الخاصيات الجامعة بينها. وهو ما يعود في جوهره إلى نواة عقدية تتلخص في علوية التمثل وتجريد الصورة. ولا شك أن رحابة الفضاء الإسلامي قد خلقت ثراء فنيا تنوعَ بتنوع الثقافات، ما أضفى تعددًا في المفاهيم والأشكال والمواد.

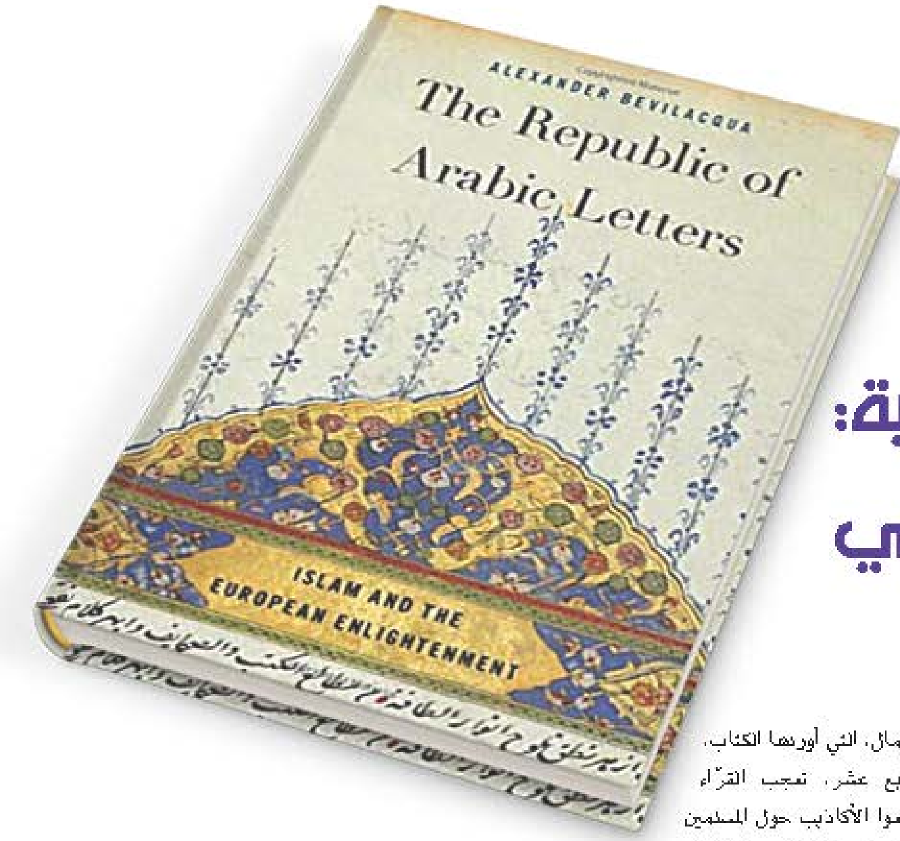
ضمن هذا الإطار أتى بحث مُعدّ الكتاب جوفاني كوراتولا لمتابعة البعد التأصيلي للفن الإسلامي. إذ يندرج سعي الأمويين لإقامة معْلم ديني بارز في بيت المقدس بحثًا عن تدشين فضاء روحي توحيديّ في منطقة تزخر بتراث ديني عريق، روعي فيه الإرث السابق. وبإقامة الأمويين دولتهم بالشام، لم يحصل تهوين من إرث المنطقة الفني وإنما جرت إعادة توظيفه ضمن معايير توحيدية إسلامية خالصة. كما جاءت المعالم المعمارية النائية أو الموغلة في الصحراء، التي أنشأها الأمويون، ليس كما يذهب بعض المحللين ناشئة عن حنين الفاتحين الأوائل للعيش خارج المدن لطباعهم البدوية (ص: 188)، بل هي في الغالب حمامات صحية أو قلاع حماية أو مراكز استطلاع متقدمة، أُنشئت لأغراض محدّدة وليست كما توصف "قصور في الصحراء"، وذلك شأن "قصير عمرة" في البادية الأردنية (712-715 في عهد الوليد) و"خربة المفجر" في أريحا (الربع الثاني من القرن الثامن الميلادي)، فهي محطات استشفائية وإن بدت معزولة اليوم. وقد تجلى في هذه المعالم الاستيعاب المبكّر لتقنيات الحضارات المجاورة الفنية، على غرار توشيح الأرضيات بالفسيفساء، وتزويق الجدران بالرسوم، وهو ما أبرز الأثري ميكيله بيشيريللو تفاصيله.

> التحول الكبير في الفكر اليهودي، الذي يرصده الكتاب، تدشّن مع التطورات السياسية الكبرى التي هزت أوروبا في أعقاب تضييق الخناق على اليهود مع اللاسامية والتي بلغت مداها مع حدث المحرقة. دفعت تلك الأوضاع إلى طرح تساؤلات عميقة في أوساط الإنتلجنسيا اليهودية التي ركنت إلى فكر الحداثة والعقلانية والعلمانية

يُعدّ المَعْلَم العمراني الأهم في بلاد المغرب إبان عهد الفتوحات المبكرة جامع القيروان، الذي تم تأسيسه على يد الفاتح عقبة بن نافع سنة 670 والذي أعيد بناؤه من قبل زيادة الله الأغلبي سنة 836 على شكل مستطيل. في البحث المعنون بـ"الفن في الأندلس وشمال إفريقيا" لكونز الو بوراس غوالي، يحاول الكاتب الوقوف على أهم عناصر الفن الإسلامي في تونس من خلال تناول المأثرة الفنية للمسجد الجامع، الذي نستشف فيه عناصر أموية فضلاً عن أخرى محلية، على غرار الطراز المربّع الذي شُيِّدت به الصومعة ومواد البناء التي يغلب عليها الصخر المربّع. فالصحن الداخلي للجامع على غرار حرف (T) اللاتيني وهو ما يماثل مخطط المسجد الأقصى (780) في فلسطين. حيث تربط وحدة عمرانية مشرق البلاد العربية بمغربها وإن تناءت المسافات. هذا وقد شكّل جامع القيروان مثالاً للاحتذاء مع جوامع أخرى في تونس، كجامع سوسة (850)، وجامع الزيتونة المعمور بتونس (856-863)، وجامع صفاقس (894)، حتى وإن طرأت على هذه الجوامع تحويرات في فترات لاحقة.

في مبحث "الفن الإسلامي الغربي مطلع عصر النهضة الأوروبية" الذي يتطرق إلى فلسفة الفن الإسلامي يُبرز جوزي ميغيل بويرتا فلكيز أن هذا الفن ذو حمولة روحانية، مشبّعٌ بعُلوية الألوهية ووحدانيتها. فهو فنٌ مسكون بترنسندنتالية وهو أسمى من يكون فنًّا دينيًا بالمعنى الضيق، مقصده تلبية حاجات شعائرية لا غير، كشأن الفن الديني المسيحي. حيث يتجلى ذلك التعالي في الفن الإسلامي في التحول من الظلمة إلى النور، ومن الكثرة إلى الوحدة، ومن الظاهر إلى الباطن. وبالتالي يمكن القول إن الفن الإسلامي يستمد مرجعيته من رؤية توحيدية خالصة تحاكي الجمال الإلهي. إذ ليس المراد بالفن الإسلامي الفن المتصل بالجانب العبادي والشعائري تحديدا؛ ولكن هو مجمل الإنتاجات الإبداعية الناشئة في ظل الحضارة الإسلامية. وهو يلوح جليا في تمحور الإبداعات الفنية الإسلامية في معالم دينية ومدنية على حدّ سواء: مساجد، مراقد، زوايا، تكايا، مدارس، قصور، أسواق، وحمامات وغيرها.

ضمن هذا الإطار الشامل يجري تدريس مبحث الفن الإسلامي في الجامعات الغربية في الراهن، بوصفه تعبيرًا عن حضارة وليس فنًّا دينيًا حصريًا. فالمسلم يتوسط عبر أجواء روحية أداء عبادته أو استحضار خشوعه: ترتيل القرآن، جمال الخط، طهر المكان وبساطته، تناسق الشعائر أكان في الطواف أو في الصلاة، وغيرها من السبل، وهي عناصر تلتقي في مجملها عند أفق روحاني يسعى لمعانقة الفطري والطبيعي. والبيّن في الفنّ الإسلامي اتّسامه بسمتين عميقتين: جمالية روحية شفافة يعيها الربانيون وجمالية عينية متاحة لسائر الخلق.



جمهورية الحروف العربية: الإسلام والتنوير الأوروبي

يرصد الباحث تجربة التعارف الأولى بين القارة الأوروبية والعالم الإسلامي وبالتحديد في فرنسا عام 1679 عندما أصدر الفرنسي Bathlemey D'Herbelot الموسوعة الشرقية Bibliothèque Orientale.

كانت المرة الأولى التي يتاح فيها للقراء الأوروبيين الاطلاع على إنتاج عشرات من الكتاب العرب والفرس والأتراك. ويجادل مؤلف جمهورية الحروف العربية وهو أستاذ في جامعة ماسوتشسيتس بأن الموسوعة الشرقية نجحت في تغيير الإدراك الغربي عن الإسلام والعالم العربي. يمثل رجال مثل هيربلو وجورج سيل مترجم القرآن و سيمون أوكلي مؤلف تاريخ الفتوحات العربي، يمثل هؤلاء الجيل الأول الذي فتح عقول أوروبا على قراءة جديدة للعالم الإسلامي تخالف قراءة أسلافهم التي لم تر في الإسلام سوى هرطقة قادمة من الشرق. ويرى المؤلف أن ما عزز هذا المسعى كان ازدهار التجارة العالمية، وبدء الإرساليات المسيحية في التوجه شرقًا. يشدد بافيلاكوا، على أن رجال الدين الكاثوليك والبروتستانت حين توجهوا شرقًا لدراسة الإسلام، لم يكن ذلك بسبب شكوك في عقيدتهم ولكن نتيجة لما طرأ على العالم من تطور معرفي حتم إعادة النظر في أحكام كثيرة مسبقة سادت العصور الوسطى. يثبت بافيلاكوا من خلال هذه الدراسة الشيقة أن ثمة علاقة قوية بين التطور المعرفي والتطور المادي صناعة الكتب. فإعادة النظر إلى الإسلام في الغرب لم يكن ليحدث لولا توافر للموارد المعرفية التي مكنت الباحثين من العودة إليها في القرن السابع عشر.

الجانب الأكثر إثارة للاهتمام في الكتاب هو حجة المؤلف بيفيلاكوا بأنّ هؤلاء العلماء تنافسوا وتبادلوا الأفكار مع بعضهم بعضًا، وأثروا على مفكرين بارزين في التنوير مثل: مونتسكيو وفولتير. لسوء الحظ، فإنّ هذا الجانب غير واضح كثيرًا؛ حيث يسعى الكتاب لنشر سعة أكبر من المعلومات بدلًا من التعمق في التحليل والاستقراء، ومع هذا بدا العمل سعيًا جديًا لزراعة أفضل الأفكار، وإزالة أخرى هي المتداولة عما خصّ الإرث الإسلامي غربيًا.

بعد اكتشاف هذه الأعمال، التي أوردها الكتاب، في نهاية القرن السابع عشر، تعجب القرّاء الأوروبيون "بعد أن ابتلعوا الأكاذيب حول المسلمين وإيمانهم لقرون". ولكن من خلال البحث الدؤوب، ساعدت دائرة من المثقفين الأوروبيين على تقديم كنوز حقيقية في لغات جديدة، حتى وإن بدا عملهم "سيشكل وجهات نظر أجنبية للشرق الأوسط في العصر الحديث".

وفي دراسته الجديدة كليًا، يبدأ ألكسندر بيفيلاكوا بمهمة تقصي الكتب التي بدأ سعي الأوروبيين إليها منذ حوالي عام 1600، حين جمعوا آلاف المخطوطات العربية والتركية والفارسية من أسواق الشرق الأوسط، وانتهى الكثير منها في المكتبات "الشرقية" الكبرى في ليدن بهولندا وأكسفورد وباريس. كانت الكتب التاريخية والجغرافية تحظى بشعبية كبيرة والتي برع الكتاب المسلمون في تأليفها، لذا حظيت بأولوية، وكذلك كانت هناك الدراسات الاستقصائية للفقه الإسلامي والتاريخ، والترجمات العربية للنصوص اليونانية القديمة مرغوبة أيضًا. وتم "إرسال أنطوان غالاند، الدبلوماسي الفرنسي، إلى اسطنبول في عام 1679 مع قائمة تسوق مكتوبة في حوالي عشرين صفحة".

وبعد أن قسّمت حركة الإصلاح المسيحية الأوروبية التجمعات الدينية إلى معسكرين معاديين، تنافس الكاثوليك والبروتستانت ليس فقط مع بعضهما بعضًا من أجل الروحية الفكرية الأوروبية؛ بل سعيًا لإثبات نفسيهما للعالم، بما في ذلك المسلمون، ولذا بذلوا اهتمامًا مشتركًا بالفكر الإسلامي، فقد كان على المسيحيين أن يفهموه، حسب رأي الطائفتين الكبيرتين.

هذا برز في عام 1698، فقد شاهد الكاهن الإيطالي لودفيكو ماراتشي الترجمة اللاتينية للقرآن منشورة، مع اللغة العربية الأصلية فعمل على ما وصفه "دحض الإسلام"، بترجمة ودحض كل سورة في المقابل "لكن من خلال دراسة "إيمان غريب"، قام ماراتشي ومعاصروه بخدمة كبيرة"، يقول بيفيلاكوا، فلم تعد الآراء الخاضعة للقرون الوسطى عن الإسلام بوصفه "محاكاة ساخرة شيطانية" ذات مصداقية.

في عام 1650، نشر مستشرق إنجليزي وعالم في الكتاب المقدس، هو إدوارد بوكوك "عينة من تاريخ العرب"، وهي "لقطة فخمة للحياة والثقافة العربية". كذلك أنتج مستشرق إنجليزي آخر هو سيمون أوكلي "غزو سوريا، بلاد فارس ومصر، من قبل المسلمين"، ونشره كتابًا في عام 1708، كاشفًا عن عناية مزدوجة فاعلة للمسلمين "أسلحتهم وتعلمهم". ونقل بوكوك العشرات من الأعمال المتاحة حديثًا باللغة العربية في "عينة"، لا تضم فقط الأعمال الدينية الإسلامية ولكن تلك الطبية والعلمية التي وضعها ابن سينا، وهو طبيب فارسي، و موسى بن ميمون (المعروف باسم ميمونديس)، الفيلسوف اليهودي. لقد "ساعد هذا الشرق الأوسط على أن يبدو أقل غرابة"، كما يكتب بيفيلاكوا.

وعبر سلسلة من الاتصالات المعرفية هذه "أدرك الأوروبيون أخيرًا أنّ الثقافة الإسلامية متجذرة في القيم الغربية".

معلومات الكتاب

الكتاب: "جمهورية الحروف العربية: الإسلام والتنوير الأوروبي"

المؤلف: الكسندر بيفلاكوا

الناشر: دار نشر جامعة هارفارد

سنة النشر: 23 فبراير 2018

عدد الصفحات: 360 صفحة

الرقم المعياري الدولي للكتاب: ISBN-13, 978-0674975927

قراءة في كتاب

الأندلس والأندلسيين

AL-ANDALUS ET LES ANDALOUSIENS



د. فطيمة الكنوني

طنجة

شكل التاريخ الأندلسي مثار اهتمام الباحثين، ويعد كتاب "الأندلس والأندلسيون" لمانويلا مارين أبرز نموذج للباحثين المحدثين الذين تعمقوا في دراسة هذا التاريخ.

فما هي أهم مضامين هذا الكتاب؟ وما المنهج الذي اعتمدت عليه المؤلفة في دراستها للأندلس؟ ثم ما هي آراء مختلف الباحثين حول القضايا التي كانت موضوع دراسة الكاتبة؟

أولاً: من حيث الشكل:

صدر كتاب "الأندلس والأندلسيين" ضمن سلسلة "موسوعة البحر المتوسط" عن دار توبقال بالمغرب سنة 2000

قسم الكتاب لستة فصول إضافة إلى خمس خرائط ثم قائمة بيبليوغرافية مؤلفة من 23 دراسة، أكثرها لمؤرخين مستشرقين متخصصين في تاريخ الأندلس. أتبعتها بقائمة كرونولوجية لتسلسل الأحداث التاريخية بالأندلس ابتداء من الفتح سنة 711م إلى فترة المملكة النصرية بغرناطة.

ثانيًا- التعريف بالمؤلفة:

تعد "ماريا مانويلا" باحثة وعضوًا في المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، ترأست مجلة "القنطرة" من سنة 1987 إلى 1999م. خبيرة ومتخصصة في التاريخ الأندلسي. من بين دراساتها الأندلسية:

- Individuo y sociedad en al-Andalus (Madrid 1997)
- Biografías y genero biografico en al-Andalus (Madrid 1997)

ثالثًا- قراءة في مضمون الكتاب:

في المقال الأول، تعرف الباحثة الأندلس بقولها: "نعني بالأندلس أرض شبه الجزيرة الإيبيرية التي خضعت لهيمنة قوة سياسية إسلامية، والأندلس هي التسمية التي أطلقتها المصادر العربية الكلاسيكية على تلك المنطقة".

تحرص الباحثة على مسألة التسمية لتجنب الخلط بين الأندلس خلال العصور الوسطى والأندلس الحالية، مبينة أن استعمال المصطلح ليس عامًا بين الباحثين: فهناك من يطلق تسمية "إسبانيا الإسلامية" و"الفن الإسباني الإسلامي"...

تفضل الباحثة استعمال لفظ الأندلس لأن سكانها أطلقوها على وطنهم، ولأن تسمية "إسبانيا الإسلامية ليست صحيحة علميًا ولا تاريخيًا ولا جغرافيًا. فما كان في العصور الوسطى هو تجمع للممالك المسيحية...

من الناحية الكرونولوجية، توضح أنه عادة ما تحدد بين 711 و1492م، بدء من الفتح حتى سقوط غرناطة، فلا يمكن الحديث عن الأندلس بعد سقوط الوجود السياسي الإسلامي، ولا قبل الفتح.

إن الأندلس مفهوم جغرافي متنوع، خضع لتراجع متواصل منذ القرن 11. كما مورس الحكم بالأندلس بطريقة مختلفة في المدن والقرى والثغور. تسمح كل هذه الاعتبارات بتجنب الوقوع في تبني مفهوم ثابت وجامد لتاريخ الأندلس.

ناقشت الباحثة مصطلحي "الفتح" و"الاسترداد". فالأخير يشير إلى استعادة أراض سلبت بشكل غير شرعي. الأمر الذي ينزع الشرعية التاريخية عن الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية. وتعتبر أنه لكي نبتعد عن ذلك البعد الإيديولوجي، من الأفضل وصف الأعمال العسكرية التي أدت إلى ميلاد الأندلس وزوالها، باعتبارها فتوحات إسلامية قادها المسلمون منذ 711 إلى مجال خاضع للسيطرة المسيحية.

رابعًا- قطيعة أم استمرارية؟:

تشير الباحثة أن أنصار النظرة التقليدية يعتبرون أن مجيء الإسلام لم يؤد إلى إحداث تغييرات ذات أهمية في المجتمع الأصلي، حيث استمرت طرق عيش أصلية ميزت التاريخ الأندلسي تحت طلاء خفيف من التعريب والأسلمة وقد فصلته عن باقي العالم الإسلامي وأعطته خصوصيته.

إن الإستراتيجية الحالية ما تزال جزئيًا، تحتفظ بالفكرة القائلة إن المجتمع الأندلسي حافظ على خيط استمرارية مع التراث الإسباني القوطي. فالغزو الإسلامي لم يقض بين عشية وضحاها على ما وجد بشبه الجزيرة الإيبيرية، وأن مجيء الإسلام لم يتحقق في أرض خلاء ومن ثمة لا يمكن إنكار وجود عناصر استمرارية بل وتعايشها مع القيم الدخيلة.

فيما يخص عناصر القطيعة، فجاءت بإضافات أصابت أسس المجتمع، ويجب أن نتذكر أن دخولها لم يتم بشكل فوري ومتساوي في كل الأراضي الأندلسية.

بعد ذلك، تبين الباحثة أوجه القصور التي ميزت الحوليات التاريخية الرسمية، مشيرة لضرورة اعتماد مصادر أخرى كعلم الآثار الذي فتح أبوابًا جديدة نحو معرفة أفضل بالمراحل الأولى لتاريخ الأندلسي، ثم النصوص الفقهية وكتب التراجم التي يجب استغلالها بشكل ممنهج، لأنها تمكننا من معرفة الإجراءات القانونية التي طبقت وتأثيراتها في حدوث التحولات الاجتماعية.

في نظر المؤلفة، إن التغيرات الأكثر أهمية هي تلك التي مست أشكال الحكم والدولة في شبه الجزيرة الإيبيرية، وطرق جمع المال وتوريث الاسم والملكيات داخل الأسر وتنظيم الأراضي. فخلال بداية الوجود الإسلامي في الأندلس، تجسدت السلطة السياسية في شخص الحاكم أو الأمير التابع للخليفة الأموي في دمشق. لكن ابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن، استقلت الأندلس بوصول "عبد الرحمن" الداخل للأندلس.

بالنسبة لمالية الدولة فوقع تعسف مع ملوك الطوائف في طرق الجبايات وارتفعت قيمتها، خاصة مع اضطرار هؤلاء الملوك إلى أداء غرامات "الحماية" لملوك المسيحيين. كل هذا أعطى المجتمع مميزات خاصة: متطورة ومتغيرة وقابلة لامتصاص عناصر جديدة، لكنه يبقى مجتمعًا مختلفًا جذريًا عما كان يمكن أن يكون في شبه الجزيرة الإيبيرية لو لم يدخل الإسلام.

خامسًا- من هم الأندلسيون؟

كان الأصل العرقي والانتماء الديني عنصران أساسيان في تحديد الهوية الفردية والجماعية في الأندلس، فالإسلام جاء بلغة عربية مما أعطى للعرب نوعًا من التميز عن باقي الشعوب المسلمة الأخرى، فبقيت الجماعات العربية في الأندلس دائمًا أقلية عرقية، لكنها مارست في المرحلة الأولى دورا مميزا في السلطة.

كانت الأسماء تحمل دلالات على الانتماء القبلي للأشخاص (اللخمي، القريشي...) أو للمدن التي ينتمون إليها (الشاطبي، الغرناطي..). لكن هذا لا يعني بالضرورة أن كل من لهم نسبة عربية كانوا عربًا، إذ كانت هناك ظاهرة الموالي وظاهرة تزوير النسب للالتحاق بالنسب العربي. فسيرورة التعريب تنامت لأن إتقان اللغة العربية كان مؤشرًا مساعدًا على الانتماء إلى النخب الحاكمة. وفي المقابل، شهدت اللهجة الأندلسية تبني العديد من الكلمات ذات الأصل اللاتيني أو الروماني مما أدى إلى نشوء لغة عربية خاصة بالأندلسيين.

شكل المسيحيون واليهود جزء من المشهد الديني في الأندلس، لكن ابتداء من القرن 11، تسارعت وتيرة الأسلمة.

أما العنصر الأمازيغي فدخل بكثرة مع "الغزو الإسلامي" وتمكن من الاندماج بسرعة مع النخبة الحاكمة وتمكن من الوصول إلى حكم العديد من الممالك الطائفية.

أما العبيد فأصولهم اختلفت خاصة من بلدان أوربا المسيحية وإفريقيا جنوب الصحراء، وتطورت مكانة بعضهم لحد ممارسة تأثير كبير في القرار السياسي والتحكم في مقاليد الحكم خاصة.

سادسًا- الأندلس مجتمع إسلامي:

في القرن العاشر الميلادي تمثلت السلطة السياسية في شخص الخليفة الأموي، فأقام الأمراء الأمويون سلطتهم على أساس الشرعية التاريخية والأسرية، واعتمدوا على شبكة مواليهم العرب والبربر في الأندلس ليخلقوا بنية إدارية قوية عند ممارسة السلطة. لكن هذا لم يتم بدون مشاكل وأخطار. في هذا الإطار، ذكرت الكاتبة ثورة الربض التي حدثت في عهد الحكم الأول الربضي، والتي عكست التناقضات التي ظهرت أواخر القرن التاسع الميلادي، في ظل حكم "عبد الله" حيث انحصرت خلالها السلطة المركزية في قرطبة.

سابعًا- من الضفة إلى الضفة: الأندلس وعلاقتها مع الإسلام المتوسطي:

منذ بداية الفتح الأندلسي، تميزت العلاقة مع الغرب الإسلامي وباقي العالم الإسلامي بالحيوية. فتطور المسار السياسي والاجتماعي والاقتصادي في الأندلس، فعين الولاة في الأندلس من القيروان، ولم يكن الاستقلال السياسي الذي حققته الأندلس خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين يعني توقف العلاقات التي ربطت الأندلس بأراضي الخلافة العباسية.

عند سيطرة المسيحيين على البحر المتوسط، صار الأندلسيون يسافرون على متن البواخر المسيحية التي كانت تنطلق من سبتة، فازدادت كثافة الهجرة الأندلسية إلى المشرق على إثر تقدم القوات المسيحية.

في المقابل، وجدت هجرة معاكسة من الشرق نحو الأندلس خاصة في مراحل الازدهار، فأدخل هؤلاء المشارقة معهم الكثير من التغييرات، وعلى أساسها بنى الأندلسيون حضارة فاقت في بعض جوانبها الحضارة المشرقية. إلا أن المصادر لا تقدم صورة كافية عن حجم العلاقات التي جمعت بين الأندلسيين والمشارقة.

أما العلاقة بين المغرب والأندلس فكانت أكثر وثوقًا، ولا يمكن فصل تاريخيهما، فالدولة الأموية تمكنت من السيطرة على عدة مواقع في المغرب، وتشكل جيشها أساسًا من الأمازيغ، ولجأت العديد من الأسر إلى العدوة بعد أن صارت الأندلس تابعة للدول المغاربية.

ثامنًا - أسطورة الأندلس:

أثار العصر الأندلسي الكثير من النقاشات والمواقف: فالاستغرافية الكلاسيكية تقول إنه يجب أن يتم إدماج هذه المرحلة من تاريخ شبه الجزيرة الإيبيرية في خط استمرارية يمتد من مرحلة الرومنة إلى حين توحيد المنطقة على يدي الملكين الكاثوليكيين. فليست الأندلس سوى حدثًا بسيطًا يجب أن تمحى ذكراه من الذاكرة.

مع مطلع القرن 18م، انطلقت أول محاولة لاستعادة الماضي الأندلسي، فقام بعض الباحثين بتصنيف المخطوطات العربية في الإسكوريال ونشر ترجمة لكتاب "ابن العوام" عن الفلاحة. كان الهدف من ذلك العمل هو إعادة الحياة لقطاع الفلاحي. إلا أن تلك المحاولة توقفت بسبب حرب الاستقلال. خلال القرن 19 م تجدد الاهتمام بهذه المرحلة التاريخية المنسية ولم يتحقق بشكل كامل إلا مع نهاية القرن عندما قام المستشرقان "فرانسيسكو كوديرا" و"جوليان ريبيرا" بالدفاع عن أحقية تلك المرحلة بالدراسة. فكانت المقاومة لفكرهما شرسة في الوسط الأكاديمي، باعتبار أن المرحلة كانت عاملاً "مشوشًا" في التاريخ الإسباني إذ تسبب في عزل إسبانيا وأعاق تطورها الطبيعي.

توضح الباحثة العلاقة بين نظام سياسي ديكتاتوري وبين النظرة الأحادية عن الماضي الإسباني. وبعد انتهاء هذا النظام أصبح اليهود والموريسكيون والأندلسيون والمضطهدين في التاريخ، مواضيع متميزة للبحث العلمي. في إطار الانتقال الديمقراطي، صارت الأندلس ميراثًا قيمًا. وعن هذه النظرة الأسطورية نتجت مسألتين:

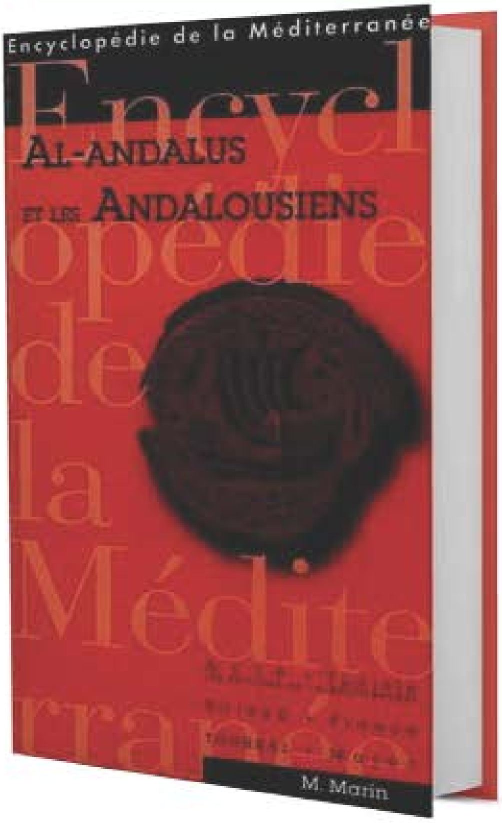
– صورة عن الأندلس باعتبارها مجتمعًا للتسامح والتعايش بين الحضارات الثلاث بهدف القول بأن تاريخ إسبانيا لم يكن كله تاريخ تسلط، وأنه يوجد في الماضي مثال يمكن اتباعه.

– ما يسمى فن العيش الأندلسي أي الأندلس مجالاً للمتع والسعادة، الذي يشكل النموذج المفضل لأناس المجتمع الحديث: روائح العطور والحدائق الغناء والموسيقى. وذلك لترضية تطلعات أفراد العصر الحالي.

تقول الباحثة إن التسامح مفهوم حديث نسبيًا ارتبط بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لكن هناك حاجة إلى هذه الأسطورة في الوقت الحالي، حيث عودة الحروب الدينية والعنصرية إلا أن الحقيقة التاريخية تبين أن العادات الراقية كانت امتيازًا لأقلية اجتماعية ولم تكن عامة لكن تقديمها بالشكل المذكور أعلاه جاء ليخدم إسبانيا الحالية.

معلومات الكتاب

الكتاب: "الأندلس والأندلسيين"
المؤلف: مانويلا مارين
الناشر: Edisud
سنة النشر: يناير 2000
الرقم المعياري الدولي للكتاب: 10: 2744901881



تاسعًا- دراسة المنهج التوثيقي لكتاب الأندلس والأندلسيون:

1 - أسلوب ومنهج الباحثة:

تميز الكتاب بأسلوب علمي رصين حيث لا تدلي مؤلفته بأي حكم إلا بعد أن تقدم الأدلة العلمية عنه وتطرح مختلف وجهات نظر الباحثين حوله. وقامت بتحليل عدة قضايا تمس الموضوع منها: النقاش الحاد بين أهم فلاسفة التاريخ الإسبان خاصة "سانشيس ألبورنوث" و"كاسترو".

تتميز الدراسة كذلك بتوثيق هام يتضح من خلال لائحة البيليوغرافيا التي تشمل أسماء كبار المتخصصين أمثال: كيشار وليفي بروفنصال

تشمل تعليقاتها آخر الكتاب على نصوص مترجمة من مصادر تقليدية اطلاعها على أمهات المصادر الخاصة بالتاريخ الأندلسي. فسردت حياة مؤلفي تلك المصادر ووصفت الظروف العامة التي عاصروها.

قدمت المؤلفة مختلف النظريات والآراء حول القضايا والإشكالات التي عالجتها قبل أن تتخذ أي موقف منها، مما يدل على حيادها وجرأتها لعرض كل ما قيل حول مواضيع كتابها وإن كانت معارضة لما تتبناه.

فيما يخص المنهج، وقع اختيار المؤلفة على المنهج المقارن عندما تستعرض وتقارن بين نظريات مختلفة قبل أن تبدي رأيها أو تجزم حول قضية معينة، كما هو الحال حول عدد ودور العرب الفاتحين. فتقدم آراء "بيير كيشار"، "سانشيس ألبورنوث"... وظفت أيضًا منهجًا بنيويًا عند دراستها لمكونات المجتمع الأندلسي فكان تصورها له ناجحًا وواضحًا باعتبار البنية المعقدة لذلك المجتمع: عرب، بربر، عبيد...

تتمثل الأطروحة المركزية للكتاب في تحديد المفهوم الحقيقي للأندلس والتحولات التي شهدتها المنطقة بعد الفتح على كافة المستويات، إضافة إلى توضيحها احتفاظ الفاتحين بخصوصياتهم الإثنية والقبلية رغم قلة عددهم، مع حضور واضح للتأثر المشرقي بالأندلس من خلال حمل اسم نسب القبيلة والاحتفال بالأعياد.

وضحت العوامل التي مكنت العرب من فرض هيمنتهم على السكان المحليين للأندلس رغم قلة عددهم، مقابل كثرة الأولين مجيبة عن السؤال الذي فجر النقاش بين الباحثين طويلاً: ما هو سر نجاح المسلمين العرب في فرض سيطرتهم على الأندلس؟. أجابت عن ذلك بقولها: "إن الأصل العرقي والانتماء الديني كانا هما العنصران الأساسيان في تحديد الهوية الفردية والجماعية في الأندلس".

2 - مصادر مانويلا:

يتضح من خلال الكتاب تعرف الباحثة على الدراسات الإسبانية والفرنسية المتعلقة بالتاريخ الأندلسي أمثال "بيير كيشار" و"فيرنيت" و"ليفي بروفنصال" و"مورينو... وما يدل على تبحرها في التاريخ الأندلسي هو استغلالها جملة من أمهات المصادر العربية مترجمة للفرنسية أو الإسبانية مثل "صورة الأرض" و"ذكر فضل الأندلس" و"فرجة الأنفس".

-3 مصداقية الباحثة:

رغم اختلافها في الكثير من النقط مع كبار المؤرخين المختصين، نجد "مانويلا" متأثرة بالبعض منهم أو تعمل على تطوير بعض أفكارهم مثل القول بحضور المؤثرات الشرقية بالأندلس كان قد تطرق لذلك "بيير كيشار" و"ليفي بروفنصال".

انتقدت الباحثة قول "غارثيا غوميث" القائل بأنه: "ليس هناك في كل تاريخ إسبانيا المضطرب تغيرًا أكثر مباغتة ولا منعطفًا أكثر حدة من الغزو العربي". وذكرت العديد من المؤرخين الذين يتفقون مع "غوميث". بينما تعتبر الباحثة أن الإسلام كان عاملاً موحدًا بين مختلف المؤثرات الإثنية مبرزة دور الفاتحين في تطوير المنطقة على كافة الأصعدة.

4 - مدى ارتباط المضمون بالعنوان:

إذا كان من أبجديات البحث العلمي عكس عنوان الكتاب لمضمونه فقد التزمت الباحثة بهذين العنصرين:

- الأندلس: تحدثت عن أصل التسمية والتحديد الجغرافي لها وعن دوافع تفضيلها لهذا الاسم عن غيره مثل إسبانيا الإسلامية.

في الفصل الخامس تناولت علاقة الأندلس بالدول الإسلامية-المتوسطية، وفي الفصل الأخير تطرقت لأسطورة الأندلس.

- الأندلسيون: هو الشطر الثاني من العنوان. ناقشت في الفصل الثالث البنية الاجتماعية للأندلس، مبينة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لكل مكون إثني وأماكن استقراره والتحولات السياسية التي عرفها.

5 - أهمية الكتاب:

جاء الكتاب ليغني المكتبة الأندلسية خاصة وأن "مانويلا" تعتبر من الباحثين المتخصصين فيه. تتضح أهمية المؤلف في تصحيح ومراجعة بعض المفاهيم والقضايا مثل الاستعمال الخاطئ لإسبانيا للدلالة على الأندلس سابقا. فالمصطلح الأول لم يكن يعني شبه الجزيرة الإيبيرية. مستعملة أسلوب الإقناع والتوضيح والاستدلال بل والمساءلة، وذلك من خلال عرض الآراء المتناقضة ومناقشتها قبل الخروج باستنتاجها الخاص والمقنع. نفس الأمر مع القول بثمانية قرون من الوجود الإسلامي بالأندلس. بينت أوجه الخطأ في استعماله إذ أن الحكم الإسلامي لم يبق في كل الأندلس طيلة نفس المدة. فقد سقطت كل مدينة في فترة مختلفة عن الأخرى، وبقيت غرناطة لمدة تناهز الثلاثة قرون بعد سقوط كل المدن الأندلسية الأخرى.

انتقدت المؤلفة الاستغرافية الرسمية ودعت للحذر عند التعامل معها لكونها كتبت في الأصل لمدح السلطان، موضحة أهمية علم الآثار وكتب التراجم والنصوص الفقهية.

إذا كان كل ما سجلته سابقًا يبين مدى تمكن المؤلفة من تقنيات البحث التاريخي العميق، فقد سجلت بعض المآخذ عليها والتي لا تنقص من مجهودها وقدراتها منها:

أ- عدم إيراد المقدمة، فلا يخفى على أحد أهميتها في أي بحث إذ تقدمه وتشرح منهجيته ودوافع تأليفه.

ب- عند سرد المؤلفة للائحة البيليوغرافيا، نجد المؤلفة تعتمد على كبار المتخصصين في التاريخ الأندلسي، إلا أنها لم ترد المصادر العربية رغم أنها ختمت دراستها بنصوص منها مترجمة ثم تعليقات عليها.

ت- إسقاط مصطلحات حديثة كالجمعيات والمؤسسات على الفترة التي درستها. فأوروبا نفسها لم تعرف بروز تلك المؤسسات إلا بعد كفاح طويل لشعوبها وبلوغهم درجة من الوعي مكنتهم من التفكير في إنشائها. فنعلم دور المسجد في تلك الفترة لحل مشاكل المسلمين إلى جانب دور الإسلام كعنصر موحد بين مختلف مكونات المجتمع الأندلسي والذي كان تأثيره بارزًا ليس على مستوى العبادات فقط، بل كذلك على المستوى الاجتماعي فضلاً عن الدور الحاسم للقاضي في حل الخلافات.

تاسعًا- دراسة نقدية لمضمون الكتاب:

1 - نقط الاتفاق:

- حول ظاهرة الزواج المختلط: قدمت الباحثة نماذج عن الزواج المختلط بين المسلمين وغير المسلمات، كزواج الوالي "عبدالعزيز بن موسى بن نصير" من "إيخيلونا" أرملة "لذريق" التي عرفت في المصادر العربية باسم "أم عاصم".

- حول دور العرب بالأندلس: تبين "مانويلا" أهمية العرب داخل الأندلس واحتفاظهم بخصوصياتهم ورفض التصور القائل بابتلاعهم.

- حول التعايش بين سكان الأندلس:

تقل المصادر المتحدثة عن وضعية أهل الذمة بالأندلس وعلاقتهم بالمسلمين، ويتحفظ الغربيون من الاستشهاد منها. كما كتب عن هذا الموضوع من وجهة نظر واحدة ذات طابع تعصبي.

لذا ينفي الكثير من الدارسين مثل "دوزي" اتباع الدول التي حكمت الأندلس سياسة التسامح مع أهل الذمة بدء بالأمويين وانتهاء ببني الأحمر.

أرى أنها نظرة مجحفة، فرغم وجود تشدد أحيانًا في تعامل بعض حكام الأندلس تجاه أهل الذمة، إلا أن العديد منهم تمكن من فرض وجودهم والوصول لمناصب عالية مثل الوزارة كابن النغرالة لدى حكام بني زيري.

- دور اللغة العربية وحركة التعريب: فتعلم اللغة العربية كان وسيلة للرقي الاجتماعي والتقرب من الطبقة الحاكمة، كما وجدت لغة أندلسية متميزة لا هي رومانية خالصة ولا عربية خالصة.

- حول دور الأمازيغ: أتفق مع الباحثة حول الدور الهام الذي لعبه الأمازيغ وامتلاكهم لقدرات هائلة أتاحت لهم الوصول للسلطة مثل بني زيري في غرناطة. من أبرز حكامهم "عبدالله بن بلقين و"بني هود" في قرطبة. برز فيهم "القاسم بن هود" وأخيه "تميم".

- حول دور العبيد: تطرقت المؤلفة لأصول العبيد ودورهم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بالأندلس.

2 - نقط الاختلاف:

- حول قلة المصادر عن الزواج المختلط: إلا أننا نجد عدة مصادر تشير لذلك منها:

- البيان المغرب لابن عذاري الجزء الثاني تحقيق "ليفي بروفنصال" و "ج. كولان" ص ص 23-50-91-252

- الأخبار المجموعة لمؤلف مجهول تحقيق لافونتي ص 20

- نفح الطيب للمقري المجلد الأول ص 263

- تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية تحقيق ريبيرا ص 6

تتضح إذن أهمية الكتاب لدراسة التاريخ الأندلسي والمجهود الذي بذلته مؤلفته.

في وادٍ غير ذي زرع

د. دليلة مكسح
الجزائر

حين رأيتك تبتسمين
وكان الجمرُ يسافر فينا
يعصر خمرَ المعنى ويسقي
زهرَ الروح، لنصبح طينا
كنتُ شريدا عند الوادي،
أبحثُ عن قلب موصول
بالأحزان لأغرس تينا
كنت ورائي، كأني أنت
إذ تبكين وتعتصرينَ
حين رأيتك، حين رأيتكِ تبتسمين

✺

✺

حين رأيتني أبتسمُ
كنتُ أرتِّل، أستلمُ
نسيم الله، وكنتَ تَسُلُّ
غمام الروح، لتبحث في أحزاني
وبوحي، وتغتنمُ
وكان وليدي بلا ضرع
وكان الوادي بلا زرع
وكنا نمشي ونمشي، ونقتسمُ
هديرَ اللفح، ونوقظ صوتا
يرتطمُ..

✺

✺

حين رأيتك تبتسمينَ
وقد أعياكِ سباتي حينا
قلتِ: اللهَ حمانا.. حمانا
وقد أزهرتِ فصرتِ يقينا
قطعتِ صخوري شبرا، شبرا
سَعيًا في الأغوار متينا
لم يثنيكِ صمتُ الوادي
لم ترعبكِ صخور حدادي
وحين سعيتِ سبعا، سبعا
قد أحييتِ بذاك ودادي
خرجتُ أصلي وأدعو
وكنتِ أمامي تبتهلين
حين رأيتكِ تبتسمين، تبتسمين

✺

✺

حين خرجتَ، كان يقيني
يقول بأنكَ كنتَ حنيني
فمنذ تركْنا عند الوادي
وصار البوحُ رفيقي الحادي
عرفتُ بأن الله خبير
لن يحرمني من إسناد
رأيتُ الوادي رسالة رب
لن يحييني بغيرمعاد
لن يشريني إلا بزاد
وكان الزاد حلما فينا
صيرناه بفضلٍ.. عَيْنا

✺

✺

حين رأيتك، حين رأيتك تبتسمين
وقد أيقنتُ فيك حنينا
نحو الله، وقد أبديت سؤالا
يحفر في الأعماق سنينا
عرفتُ بأنك سرُّ الله في الفلوات،
وأن السعي كان بِهارَ
النصر على السنوات
وأني وَريدُ الوصل الصافي،
بين الله وبين ضفاف الروح،
فاسعي، اسعي
إني قريب
شوطا، شوطا
إني غريب

كتب الرؤساء شهادات للتاريخ

أيا كان التقويم لعهود الرؤساء، فمنهم الكثير لم يأبه لمنصبه كثيرًا، وانصرف إلى التأليف، علّه يجمع المجد من أطرافه كلها: الرئاسة والزعامة من جهة، والكتابة والتأليف من جهة أخرى. كتب بعضهم مذكراته، وألف بعضهم كتبًا في السياسة أو الاجتماع، وقدم بعض ثالث قصصًا وروايات.

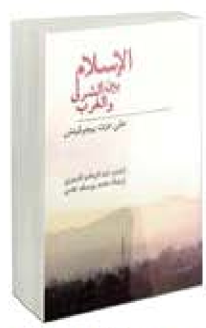
لا شك في أن المذكرات الأشهر في العالم على الإطلاق هي 'كفاحي' للزعيم الألماني النازي أدولف هتلر، الذي صدر المجلد الأول منه في عام 1925، ضمّن هتلر الكتاب مفهومه للنازية، متحدثًا عن نشأته الأولى وذكرياته في الحرب العالمية الأولى، ثم الثورة في ألمانيا وبداية نشاطه السياسي.

1

الكتاب: "الإسلام بين الشرق والغرب"
المؤلف: علي عزت بيجوفيتش

هو كتاب ألفه رئيس البوسنة علي عزت بيجوفيتش أول رئيس جمهورية للبوسنة والهرسك بعد انتهاء حرب البوسنة. يتألف كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب» من أحد عشر فصلاً منقسمة إلى قسمين، يشتمل القسم الأول على ستة فصول ويحمل عنوانًا عامًا هو (نظرات حول الدين)، ولكنه يتناول موضوعات وقضايا أساسية في الفكر الإنساني: كالخلق والتطور، والثقافة والحضارة، والظاهرة الفنية، والأخلاق، والتاريخ، والدراما والطوبيا. ويُدهش القارئ: لِمَ إذن اختار المؤلف لهذه الفصول عنوانًا جامعًا كهذا..؟!

لرئيس البوسنة والهرسك السابق بيجوفيتش كتب أخرى منها كتاب بعنوان "هروبي إلى الحرية" وكان كتبه خلال سنوات اعتقال الشيوعيين له منذ عام 1949، إلا أن أشهر كتبه هو كتاب بعنوان "الإعلان الإسلامي" ويتناول فيه ظاهرة التخلف بين الشعوب الإسلامية مقترنًا برأيه في الرأسمالية والاشتراكية.



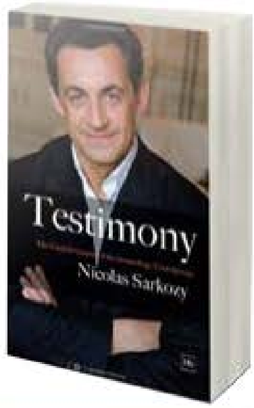
2

الكتاب: "شهادة: فرنسا في القرن الواحد والعشرين"
المؤلف: نيكولا ساركوزي

كتاب من تأليف الرئيس الفرنسي السابق نيكولا ساركوزي، صدر عام 2007، ويعرض فيها ساركوزي المواجهات الاقتصادية والسياسية التي دخلتها فرنسا في القرن الحالي وكيف خرجت منها. الكتاب ترجم بعدة لغات.

لساركوزي عدة كتب أخرى منها كتاب بعنوان (الشاهد). وصدر باللغة الرومانية عام 2008 في 224 صفحة، ولم يترجم الكتاب لأي لغة أخرى، ويعرض ساركوزي من خلال كتابه مفهومه ورؤيته للسلطة بالإضافة لرؤيته للسياسيين ومدى تأثير قراراتهم على سعادة ورفاهية الشعوب.

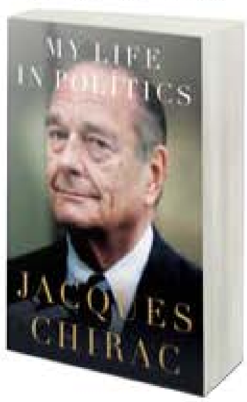
بالإضافة إلى كتابه (الحُر)، ومقدمة كتبها لكتاب ألفه جوزيف إي. ستيجليتز واثنين آخرين بعنوان (ثروة الأمم ورفاهية الأفراد: الأداء الاقتصادي والتقدم الاجتماعي)، وكتاب له صدر عام 2012 بعنوان (الكتاب الأحمر الصغير من الرئيس ساركوزي) ولم تتم ترجمته إلى لغات أخرى.



3

الكتاب: "حياتي في السياسة"
المؤلف: جاك شيراك

تغطي هذه المذكرات النطاق الكامل للعملية السياسية لشيراك منذ أكثر من 50 عامًا ويشمل الأحداث الأكثر أهمية في القرن الماضي. بدأ شيراك، وهو أحد رعاة الجنرال ديغول، الحياة السياسية بعد هزيمة فرنسا في الجزائر في أوائل الستينيات، ثم أصبح رئيسًا للوزراء لجورج بي بومبيدو. باع العراق مفاعله النووي الأول وتسبب في غضب الولايات المتحدة وإسرائيل، اشتهر شيراك بنجاحه في تجميل مدينة الأنوار وحفظها بالكامل خلال الأيام الشديدة من أعمال الشغب عام 1968 حينما كان عمدة باريس. وكرئيس في تسعينيات القرن الماضي وأوائل 2000، اتخذ شيراك خطوات مثيرة للجدل لخصخصة الاقتصاد وتخطيط الاتحاد الأوروبي. يتحدث شيراك في مذكراته عن همومه الشخصية في دائرة أسرته وعلاقته بزوجته وابنته المريضة لورانس، كما يعرض جزءًا من علاقته بالرؤساء في الغرب والشرق الأوسط، وتحدث عن الرئيس العراقي صدام حسين قائلًا: "هذا الرجل يبدو بالنسبة لي ذكيًا، لا يخلو من حس الفكاهة، باختصار كان لطيفًا. كان يستقبلني في منزله، ويعاملني كصديق شخصي له.

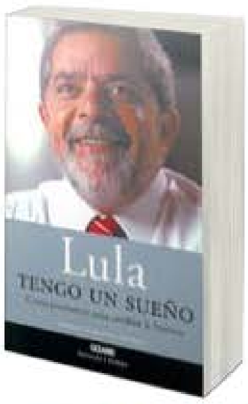


4

الكتاب: "لولا، لدي حلم"
المؤلف: لويس إيناسيو لولا دا سيلفا

ألف الرئيس الـ35 وأول رئيس يساري للبرازيل هذا الكتاب باللغة الإسبانية وصدر عام 2004، أي بعد عام واحد من انتخابه رئيسًا للبلاد، ويحكي في الكتاب كيف كانت الرئاسة هدفه وحلمه الذي حققه بعد أن كان ماسحًا للأحذية في صغره، وكيف رأى نفسه مثل مارتن لوثر كينج الذي غير التاريخ كبطل للمحرومين، فكان دا سيلفا يرى في نفسه رئيسًا للفقراء، وهو اللقب الذي أُطلق عليه بعد أعوام من حكمه.

لم يترجم الكتاب لأي لغة أخرى، ولم يؤلف دا سيلفا كتبًا أخرى ولكنه شارك في تحرير كتاب بعنوان (تكلفة البرازيل: الخيال والحقيقة) وهو كتاب اقتصادي يتناول مشكلة زيادة النفقات في عمليات التجارة في البرازيل، وهو ما شكل أزمة اقتصادية في البرازيل.

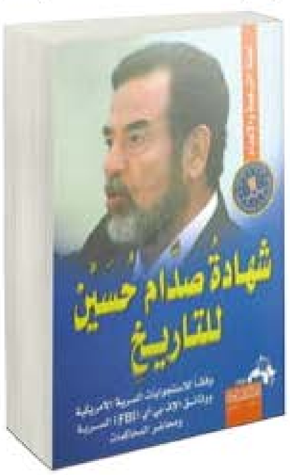


5

الكتاب: "شهادة صدام حسين للتاريخ"
المؤلف: صدام حسين

أهم كتاب للرئيس العراقي الأسبق صدام حسين، والذي يروي فيه مذكراته وقصة حياته منذ النشأة مرورًا بدوره في انقلاب 1968، ثم رئاسته للعراق وحربه على الكويت، ثم سقوطه في أيدي الجيش الأمريكي بعد دخوله للعراق عام 2003، بالإضافة إلى ذكره لأدق تفاصيل جلسات التحقيق معه ومحاكمته قبل الحكم عليه بالإعدام عام 2006.

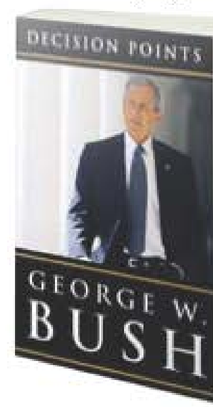
لصدام حسين مؤلفات أدبية، أكثرها شهرة رواية "زبيبة والملك" والتي لم تنشر في البداية تحت اسم صدام حسين.



6 الكتاب: "قرارات مصيرية"
المؤلف: جورج دبليو بوش

هو الكتاب الأهم والوحيد المترجم للعربية للرئيس الأمريكي جورج بوش والذي صدرت نسخته الأصلية عام 2010، يتناول هذا الكتاب الضخم في 676 صفحة مذكرات الرئيس بوش خلال 2685 يومًا قضاها بوش في البيت الأبيض، وأورد بوش خلال الكتاب صورًا لوثائق واقتباسات من حواراته مع زعماء العالم ومع أفراد من البيت الأبيض، ومن أهم النقاط التي أوردها في كتابه كانت حول تأثره بالرئيس الأسبق ريغان، وتحدث عن صناعة القرارات المصيرية في أمريكا وعلاقة الرئيس بذلك، وتفاصيل الحرب الأمريكية على أفغانستان والعراق.

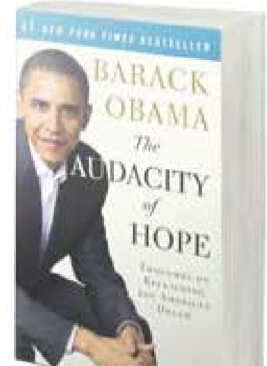
للرئيس السابق بوش كتب أخرى باللغة الإنجليزية لم تترجم للعربية بعد، منها (41صورة لوالدي) ويتحدث فيها عن والده الرئيس الـ41 للولايات المتحدة جورج بوش الأب، وكتابه (جورج بوش يتحدث لأمريكا).



7 الكتاب: "جرأة الأمل"
المؤلف: باراك أوباما

هو أشهر كتاب للرئيس الأمريكي باراك أوباما، كتبه حينما كان عضوًا في مجلس الشيوخ الأمريكي عام 2006، وهو الكتاب الذي تصدرت مبيعاته القوائم وقت صدوره بسبب عنوانه "جرأة الأمل"، وهي الجملة التي كانت عنوان خطبته في مؤتمر الحزب الديموقراطي عام 2004 وأثارت كلمته حينها ضجة واسعة بسبب كثرة الجمل المؤثرة والعاطفية التي استخدمها أوباما، وبعد شهور من صدور الكتاب أعلن أوباما عن ترشحه للرئاسة.

ويحتوي الكتاب الذي ترجم للعربية وصدر عام 2008 أفكار أوباما السياسية ورؤاه وكيف يمكن للشعب الأمريكي أن يحقق



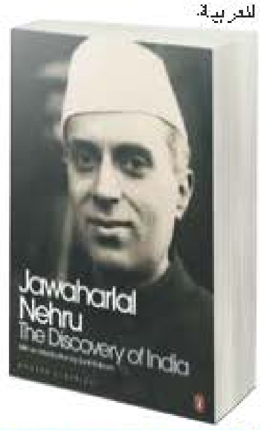
التقدم والرفاهية بالعودة لمبادئ الدستور الأمريكي.

ثاني أشهر الكتب للرئيس أوباما هو كتابه "أحلام من أبي: قصة عرق وإرث"، وهي مذكراته التي نشرها عام 1995 عندما انتخب أول رئيس من أصل إفريقي لمجلة هارفرد للقانون، وترجم الكتاب للعربية وصدر عام 200، وهو عبارة 19 فصلًا مقسمة في ثلاثة أبواب يحمل أولها عنوان "جذور" والثاني "شيكاجو" والثالث "كينيا".

8 الكتاب: "اكتشاف الهند"
المؤلف: جواهر لال نهرو

كتب أول رئيس وزراء للهند بعد استقلالها عن بريطانيا لال نهرو هذا الكتاب عام 1946 قبل توليه للمنصب بأقل من سنة، وصدر الكتاب في جزأين قدم نهرو فيهما سيرته الذاتية من خلال تاريخ الهند منذ اكتشافها، وكان نهرو قد كتب هذا الكتاب خلال مدة سجنه التي قضاها بسبب معارضته لاشتراك الهند في الحرب العالمية الثانية، وترجم الكتاب للعربية ونشر عام 1961.

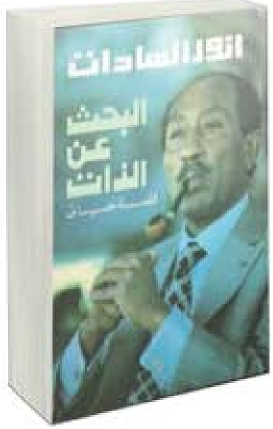
لنهرو الكثير من المؤلفات باللغة الإنجليزية التي كان غزير الكتابة بها، من أهم تلك المؤلفات "لمحات من تاريخ العالم" والذي ترجم للعربية أيضًا، وكتابه "نحو الحرية" وهو كتاب حمل مذكرات نهرو ولم يترجم للعربية، بالإضافة إلى كتابه الذي يحتوي أحدهما على رسائل منه لابنته أنديرا غاندي وآخر رسائله إلى أخته، وعدد من الكتب الإنجليزية الأخرى غير المترجمة للعربية.



9 الكتاب: "البحث عن الذات"
المؤلف: أنور السادات

ألف الرئيس الراحل محمد أنور السادات 3 كتب "هذا عمك بإجمال" "وصيتي" و"البحث عن الذات"، ولعل الأخير هو الأكثر شهرة وأكثر جدلًا في الأوساط السياسية، ففي كتابه "البحث عن الذات" يكشف الرئيس السادات خبايا العلاقة بين الرئيس جمال عبد الناصر، وتبرير دفاعه للمشير عبد الحكيم عامر، وتنقل عن السادات عقب نكسة 1967 موقف "ناصر" من "عامر" قائلًا: "عبد الناصر كان يراقب ما يفعله عامر وهو مليء بالمرارة، عاجزًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا، بينما عامر يزيد كل يوم من رقعة سلطته"، كما سرد السادات على مدار أجزاء سيرته الذاتية مواقف عبد الحكيم عامر، وأخطائه التي تسببت في النكسة والانفصال عن سوريا وحرب اليمن.

كما سجّل الرئيس السادات رحلته مع السجن الحربي واعتقاله، وكيف أن سنوات عمره التي عاشها تزامنت بمرور مصر فترة أحرج لحظات تاريخها، شاهدها ووثق أحداثها، قائلًا: "واكبت أحداث حياتي الأحداث التي عاشتها مصر في تلك الفترة من تاريخها. (1918 - 1981). ولذا فأنا أروي القصة كاملة".



10 الكتاب: "حياتي"
المؤلف: بيل كلينتون

حين صدر كتاب "حياتي" للرئيس الأمريكي الأسبق بيل كلينتون، احتلت مبيعاته الصدارة لفترة طويلة جدًا، وتمت ترجمته وبيعه في معظم دول العالم، ويتناول فيه حياة ومسيرة رئيس أمريكا السابق، وأيضًا العراقيل التي واجهته ورؤيته الذاتية لبعض القضايا الشائكة التي أثيرت أثناء فترة رئاسته، إلى جانب شهادته في الفضيحة الجنسية مع مونيكا لوينسكي، التي أثارت الرأي العام الأمريكي.

